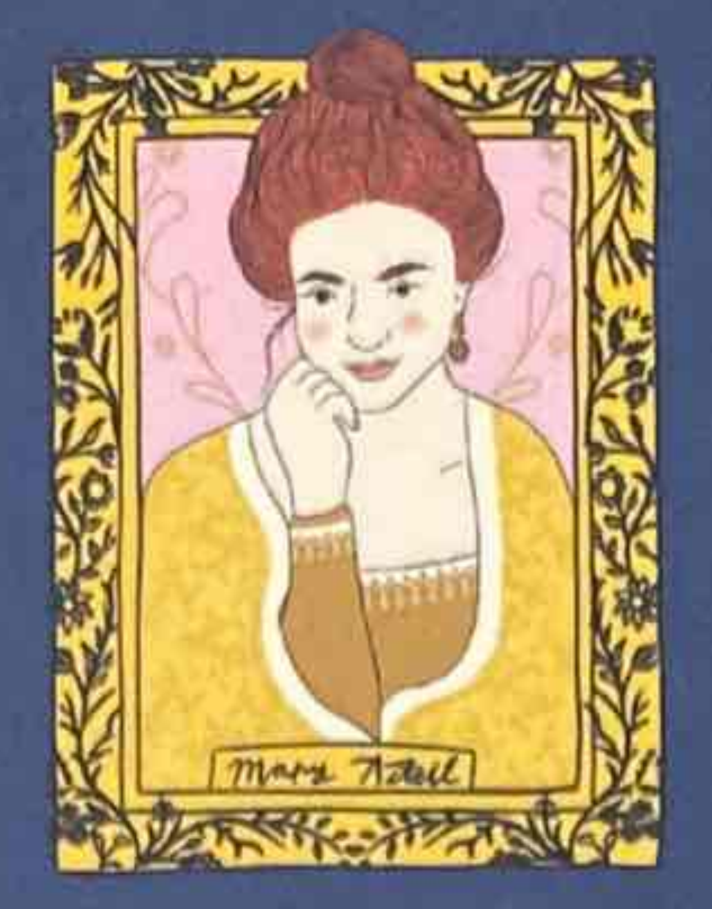






تحرير: ربيكا بكستن و ليسا وايتنغ





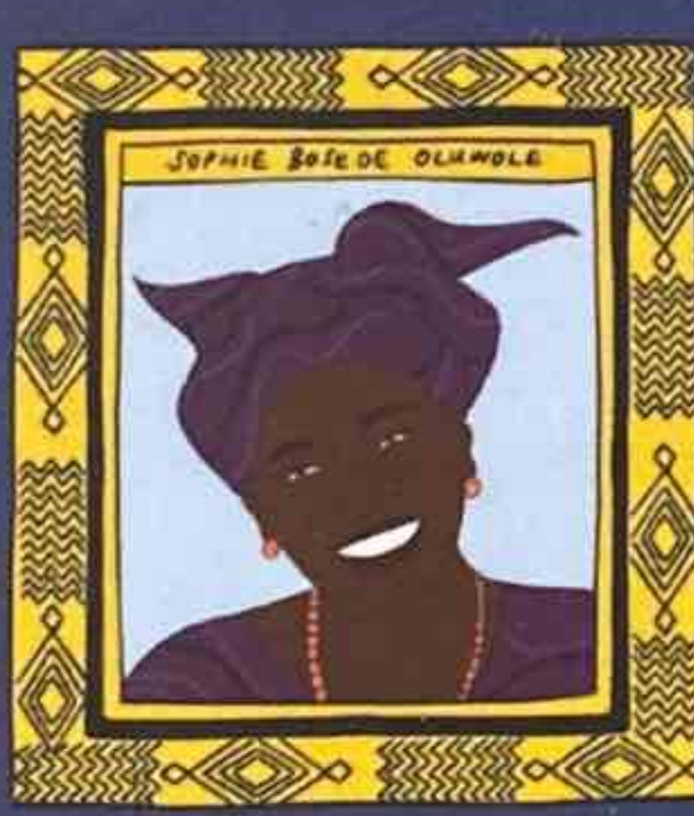


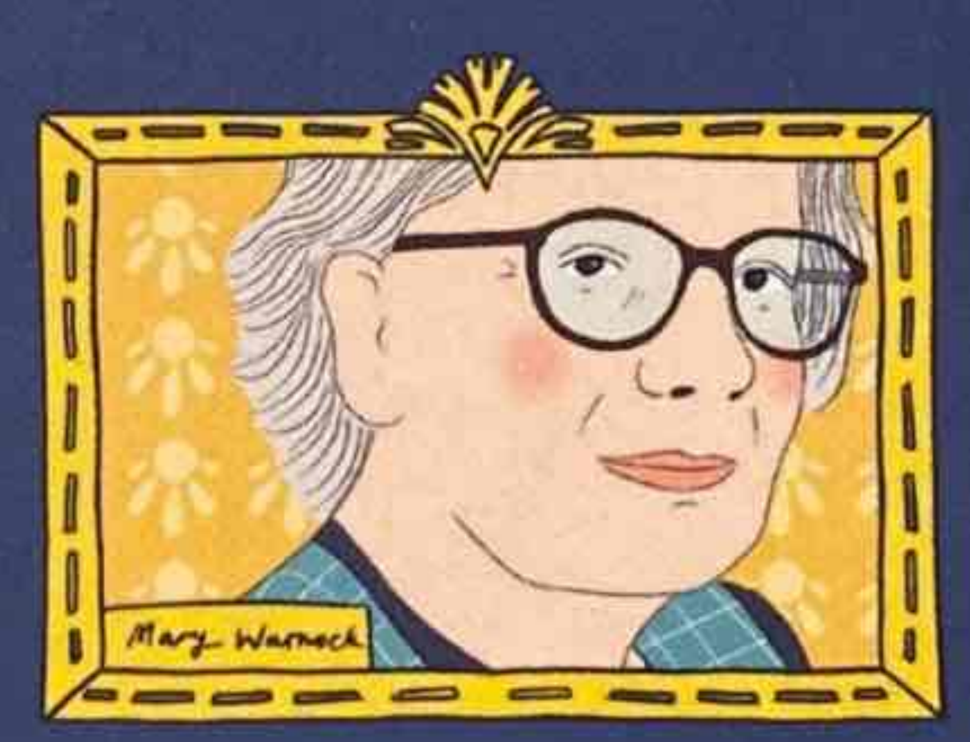


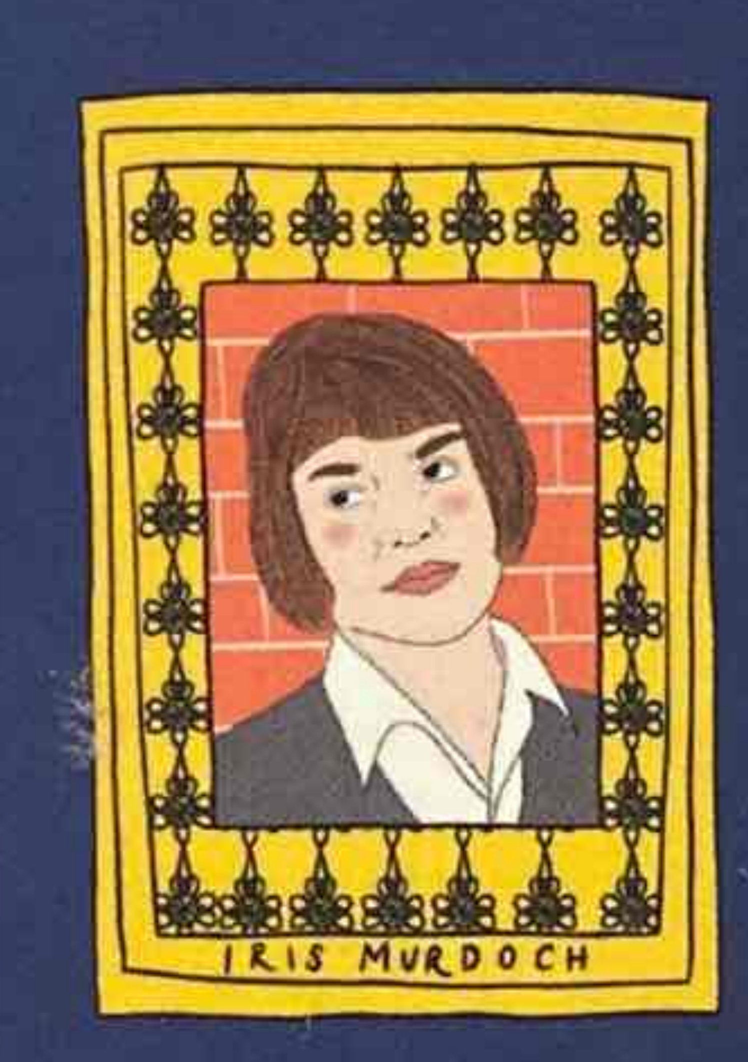
ملكات الفلسفة

سيرة النساء المهمَلات في الفلسفة .. وإرثهن









ترجمة: ناصر مصطفى أبو الهيجاء





إهداء ..

إلى شقيقاتنا



نشكر كارول إدموند على ما أَوْلَتْهُ
من دعم سخيٍّ لهذا الكتاب

قائمة المحتويات

المُقدّمة

لا يَنظـر جُلُّ الناس إلى «جمهوريَّة» أفلاطون بوصفه عملاً فلسفيَّاً ذا نزعةٍ نسوية. لكنْ، حين ارتأى أفلاطون أنَّ لدى النساء القدرة، شأنهنَّ في ذلك شأن الرجال، على أنْ يضطَلِعْنَ برياسة المدينة الفاضلة، فإنَّه بتفكيره هذا قد استبق عصره بأَمْداءٍ بعيدة. وقَدْ حاجَج أفلاطون، من خلال شخصيَّة سُقراط، بأنَّه من المتعيَّن اصطفاء الموهوبات واللبيبات من النساء للعمل حارساتٍ إلى جانب الرجال من طبقة الحُرَّاس. ومن شأن هؤلاء (الملوك الفلاسفة) كما جرت تسميتهم، أنْ يسودوا الجمهوريَّة، مُوفِّرين للمدينة تنويراً فلسفيَّاً مثاليَّاً، فضلاً عما يجلبونه لها من الانسجام.

أما وقد مَرَّ ألفان من السنين [بعد أنْ كتبَ أفلاطون ما كتبَ] فإنَّه قد يحقُّ للناس أنْ يقولوا إنَّ الرجال هم الذين أنتجوا معظم الفلسفة منذ ذلك الحين. ويبدو أنَّ النساء لم يُحقِّقْنَ تنبُّؤ أفلاطون، ومُؤدَّاه إنَّ بمقدور النساء، أيضاً، أنْ يَكُنَّ مُفكِّرات عظيمات، أو هذا ما تُصوِّره كتب الفلسفة المعاصرة على أقلِّ تقدير.

لم يكن تاريخ الفلسفة مُنْصِفاً في حقِّ النساء، وما على المرء إلا تقليب النظر في بعض الكتب الصادرة حديثاً حول الموضوع للتحقُّق من ذلك،

فمن الممكـــن أنْ نمثِّل على ذلك بكتاب: «الفلســفة: مئة من المفكِّرين الأساسيين»، إذ لا يذكر الكتاب سوى اثنتين من النساء منحهما الشرف بأنْ أجلسهما على كرسيِّ الفلسفة، وهما: ماري وُلْستونكرافْتْ، وسيمون دي بوفوار. أمَّا كتاب: «عظماء الفلاسفة؛ من سُقراط إلى ألان تورِنْغْ»، فلم تشــغل فيه أيٌّ من النساء مكاناً وسط هذه الثلَّة من الفلاسفة. وقد اضطلعت مجموعة من معاصري الفلاســفة بتأليــف الكتاب المذكور، أوكل لكلِّ واحد منهم تأليف فصل بعينه، وكان هؤلاء أنفسهم رجالاً. وقد أصدر آ. س. جرايلِنْجْ، إبَّانَ تأليفنا هذا الكتاب، كتاباً جديداً حمل عنواناً جريئاً، هو: «تاريخ الفلســفة»، في حــين لم يُعقد فيه فصل واحد حول النســاء الفيلســوفات. وفي حقيقــة الأمر، إنَّ الكتــاب يتضمَّن مُراجعةً قوامُها ثلاث صفحاتٍ ونصف حول الفلسفة النسويَّة، غير أنَّه يأتي، في ثنايا ذلك، على ذكر فيلســوفة واحدة فقط؛ هي مارثا نوسباوم. ولا ريْبَ أن القارئ قد شرع بتلمُّس نمطيَّة قارَّة وراء ذلك.

ومــن الأهميَّــة أنْ نشــير إلى أنَّ هذه الثغــرة لا تأتي بأثر من شُــحٍّ في الكتب التي تصدر حول الفلســفة، بل عــلى النقيض من ذلك، فما زالــت وفرة مــن النصوص الفلســفيَّة تؤلَّف متراوحــة ضمن نطاق عريض من الموضوعات على نحو باعث على الدهشة ومن ذلك: كتاب «لعبة الجولف والفلســفة: دروس مســتقاة من التعالقــات»، وكتاب «أرسطو وآكل النمل يقصدان واشنطن»، وأخيراً، وليس آخراً على نحو أكيد، كتاب «ركوب الأمواج برفقة سارتر». بَيْد أنَّنا لا نقع إلا على نزرٍ يســيرٍ من الكتابات التي تحتفي بالعظيمات من النِّساء الفيلسوفات، ولا يشذُّ عن هذا سوى كتاب: «نساء فَيْلَســوفات» الذي صنَّفَتْه، منذ أكثر

من عشرين عاماً، البارونة ماري وارنَكْ، وهي نفسها فيلسوفة عظيمة.

كانت النساء، حقّاً، مُمَثَّلات تمثيلاً قاصراً في عالم الفلسفة، بل وفي معظم الأروقة الأكاديمية، ذلك أنّهنَّ أقْصينَ، تاريخيّاً، من أروقة التعليم، يشهد بذلك أنَّ أوَّل أربع نساء حصلن على درجاتٍ جامعيَّة في المملكة المتحدة، تخرَّجن عام 1880 من كليَّة لندن الجامعيَّة. ليس هذا فحسب، فقد جاءت جامعة كيمْبْرِجْ في مُؤخرة المؤسسات البريطانيَّة التي تسمح للنساء بالحصول على درجات كاملة (درجة البكالوريوس أو الماجستير أو الدكتوراه) وذلك عام 1948. وقد عنى هذا الإقصاءُ المؤسَّساتي أنَّ النساءَ أوكلت لهنَّ أدوارٌ مخصوصة في المجتمع جعلت تفكيرهن وحُرِّيَّتهنَّ في حَدَّيها الأدنيين.

لكنَّنا الآن في عام 2019، وما من ريب أنَّ الأحوال قد تحسنت خلال القرن المنصرم، فهناك أعداد متزايدة من النساء يحصلنَ على إجازات جامعيَّة في الفلسفة على نحو مُطَّرد، بل إنَّ أعداد النساء في المرحلة الجامعية الأولى يفوق أعداد الرجال في معظم الجامعات. بيد أننا ما زلنا نشهد لامُساواة جنْدَريَّة في النظام الهرميِّ السُّلطَوِيِّ، على الرغم مما أَشَرنا عليه مِنْ تقدُّم، فنحن لا نقع في الأقسام الأكاديميَّة على حضور نسويٍّ يشارف الخمسين بالمئة من مجموع أعضاء هيئة التدريس، فقد مثَّلت المدرِّسات عام 2015 ما لا يتعدَّى نسبة اثنين وعشرين بالمئة من مجموع مُدَرِّسي الفلسفة في أفضل عشرين جامعة. كما لم تعرف بعض فروع الفلسفة زيادة تذكر في أعداد النساء منذ العقد السابع من القرن العشرين. وهكذا، فعلى الرغم من أنَّ عدد الفتيات اللائي يُخُضْنَ مُغامرتهنَّ الأولى في غمار عالم الرجال الفلسفيِّ يزداد بوتيرةٍ مُتَصاعدة،

فإنَّ هذا لا ينعكس، بداراً، على مستوى الدرجات الجامعيَّة العليا. أمَّا أولئك اللائي حُزْنَ رُتبة مُحاضر أو بلغنَ رتبة الأستاذيَّة في قسم الفلسفة، فإنَّ النسبة الغالبة منهنَّ كُنَّ من النساء البيض، في حين أنَّ حضور سواهنَّ من غير البيض، في أروقة الأقسام الفلسفية، لم يزل ضعيفاً جداً فضلاً عن أنَّ عدد مَنْ يشغلن مَراتب عليا مِمَّن ينتمين إلى الأقليّات يكاد يؤول إلى درجة الصِّفْر. وقد لاحظت البروفسورة أنيتا ل. آلِنْ في مُقابلتها، في النيويورك تايمز، الموسومة بـ«الألم والأمل لدى النساء السُّود في عالم الفلسفة»، أنَّ من يشغلن من هؤلاء الأخيرات وظيفةَ أستاذ مُتفرِّغ في الولايات المتحدة الأمريكية، لا يتعدَّى واحداً بالمئة من مجموع أعضاء هيئة التدريس، في حين تشغل النساء ما نسبته سبع عشرة بالمئة.

حين كانت كلتانا تدرسان الفلسفة في الجامعة، أدركنا أنَّ حضور النساء قاصرٌ في هذا الفرع المعرفيِّ، فبينما لم يكن لكلتيْنا سوى حفنة من المُدرِّسات، احتلَّ الرجالُ موادَّنا الدراسيَّة منذ مئات السنين، بمن فيهم أولئك الذين يقفون أمامنا مُتصدِّرين منصَّة التدريس. ولنْ يظهرِ في أيِّ منهاج فلسفي نموذجيٍّ على الأرجح سوى قِلَّة قليلة من النساء، هذا إنْ وُجدن، في الوقت الذي يجري فيه التركيز على «طبقة القدِّيسين الفلسفيَّة»، أيْ أفلاطونْ، وأرِسْطو، وديكارْتْ، وهوبْزْ، ولوكْ، وهيومْ، وروسُّو، وكانْطْ، ومِلْ، ونيتْشِهْ، وسارْتَرْ، وراولْزْ، وذلك على سبيل التمثيل لا التقييد. أما المرأة فغالباً ما تجري الإحالة إليها على نحوٍ مُبْتَسر، ولعل ذلك يكون عبر الرجوع إلى أحد نظرائها من الرجال مِمَّن عملت معه، أو انخرطت معه في علاقة، أو إنْ كانت محظوظة،

يجـري إدراجها بوصفها جزءاً من وحدة دراسـيَّة مفردة للحديث عن «النساء في الفلسفة». وعندما تبذل المساعي لتنويع المناهج حتى تشتمل على أصوات فلسفيَّة أخرى مهمَّة، فغالباً ما يأتي ذلك مصحوباً باحتجاجٍ إعلاميٍّ على الطلاب والمحاضرين «السُّذَّج والانفعاليين».

وعلى الرغم من هذه المُثبِّطات، فثمَّة أسـباب كثيرة تستجلب الأمل، إذ يجري العمل على قدم وسـاق في أروقة الفلسفة الأكاديميَّة لاستعادة تاريخ النساء الفيلسوفات، والتكفُّل بحفظ أصواتهن وآرائهن للأجيال اللاحقـة من المفكريـن. وتعرض السرديَّـات الجديدة التـي تنتجها «مجموعـة تاريخ الفلسـفة» و«مشروع فوكـس Vox» أعمال النسـاء الفيلسوفات، بدءاً من أوائل العصر الحديث الممتد من «1500 إلى 1800». كما تضطلع «جمعية النساء في عالم الفلسفة Swip» بعقد فعاليَّات وإعداد برامج إرشـاديَّة تقصد إلى تعزيز حضور المرأة في عالم الفلسفة في الماضي والحاضر، فضلاً عن المسـتقبل. أما «مركز تاريخ النسـاء الفيلسوفات والعالمات»، الموجـود في جامعة «بادربون» بألمانيا، فإنَّه يقيم مدرسـة صيفيَّة سـنويَّة تبصِّر الطلبة بإسهام النسـاء العظيم في تاريخ الفلسفة. كما يعمل مشروع «النسـاء بين قوسـين»، التابع لجامعـة ديرهام، على استكشـاف أعمال الأكسـفورديَّات الأربع: ماري مِدْجْـلي، وآيْرِسْ مردوخْ، وإليزابِثْ آنْسـكُمْ، وفِلِبَّافُتْ. وشـهدت هذه السـنة إصدار كتاب: «أن تصبح سـيمون دي بوفوار»، وهو مـن تأليف واحدة ممَّن ضَمَّنَّاهنَّ هذا الكتاب؛ «كيتْ كيرْكْباتْرِكْ». ولا شـكَّ أنَّ هذه الأعمال تعاونـت جمعاء على كـسر الحواجز التـي تعترض طريق النسـاء إلى عالم الفلسـفة اليوم عبر اسـتظهار حضورهنَّ العريـق في هذا الحقل؛

ففي حقيقة الأمر لقد كنَّا، نحن النساء، فَيْلَسوفاتٍ طوال الوقت.

بيدَ أنه ما زال دوننا طريق طويل لإحداث تغيُّر في المفاهيم الشعبيَّة حيال الفلسفة، فحين أعددنا الفيديو الدعائيَّ لكتابنا هذا، عمدنا إلى سُؤال عدد من الناس بأنْ يُعدِّدوا ما استطاعوا من الفلاسفة، وحين عدَّد هؤلاء أسماء المرشَّحين المعتادين، سألناهم إنْ كان بمستطاعهم أن يُسمُّوا أيّاً من النساء الفيلسوفات، فعجز هؤلاء جميعاً عن الإتيان باسم واحدة مِنْهُنَّ.

يأتي هذا الكتاب في مسعى لتغيير هذه المفاهيم. وعليه، فإنَّنا تقصَّدنا فيما يلي من صفحات تبنِّي تعريف عريض لمصطلح «الفيلسوف»، ذلك أننا نؤمن بأنَّ جانباً من السبب الكامن وراء إقصاء النساء من الحقل الفلسفي متعلِّق بأنه جرى النظر إلى العديد من هؤلاء بوصفهنَّ ناشطات أو نساء متعلِّمات وخبيرات، وقد قاد هذا إلى ترسيخ الصورة السائدة للرجل الأبيض الفيلسوف الذي يمارس الفكر من مقعده الوثير. وقد حان الوقت، عوض ذلك، أن نتبيَّنَ الصرامة الفكريَّة الواضحة، فضلاً عن حسِّ المُساءلة والبصيرة التي تجعل من أولئك النسوة حقيقاتٍ بلقب «فيلسوفات».


تأتي الكاتبات والشخصيَّات، اللائي مثَّلن مادة هذا الكتاب، من غير خلفيَّةٍ وغير مشربٍ ثقافيٍّ صحبة أفكارهنَّ المتفرِّدة، وتجاربهنَّ، وتواريخهنَّ، وقد غلبت على هؤلاء صفة التعقُّد والتحدِّي، وغالباً الإلهام، وكُنَّ أحياناً أُخر إشكاليَّاتٍ على نحو عميق. ومهما يكن من أَمر، فَقد أَضفْنَ، جمعاوات، عُنصراً مُهمّاً في فهمنا للفلسفة، ولا بدَّ أنَّ القارئ قد سمع ببعضهنَّ، أو لعلَّه درسهنَّ، في حين يواجه بعضهن الآخر لأول

مرَّة في ثنايا هذا الكتاب. ويستطيع القارئ التصرُّف في قراءة الكتاب كما يحلو له، وذلك بانتقاء الفصول التي تستثير اهتمامه، أو أنْ يعمد إلى قراءة الكتاب متسلسلاً، فالخَيار له. وممَّا لا شكَّ فيه أنه لم يكن بمقدورنا تضمين عدد كبير من النساء الفيلسوفات في هذا الكتاب، غير أنه بِمُكْنَة القارئ أنْ يعثر على قائمة من النساء الفيلسوفات الأخريات في آخر الكتاب في مُلْحق أسميناه «ثُلَّة أخرى من النساء الفيلسوفات». ونستحثُّ القارئ على استكشاف حَيَوات هؤلاء وأعمالهنَّ بنفسه.

وهكذا، إنْ كان للقارئ عناية بالنساء وأفكارهنَّ، فإنَّ هذا الكتاب سيعينه على أنْ يحقِّق المعرفة بغير فيلسوفة من مَلكاتِ الفَلْسَفَة اللائي أسهمن في تاريخ العالم الفكري الخصيب، ونأمَلُ أن يكون القارئ قَدْ سَعِد بمعرفة هذه الكوكبة من النساء مثلما سعدنا.

رِبيكا و ليسا

لندن، 2019



دَيوتيما

(400 قبل الميلاد)

بقلم: زوي أَلْيوزي (Zoi Aliozi)

ربـــما يدهش بعضُ القُرَّاء إذا علم أنَّ أفلاطون، الذي يُنظر إليه غالباً بوصفه الأبَ المؤسِّس للفلسفة، قَدْ ضمَّن امرأة في واحدة من محاوراته، بل جعلها واحدةً من شخصيَّاته الرئيســيَّة. فنقاشاته مع دَيوتيما المَنْتِنِيَّة (Mantinea؛ باليونانية «Μαντίνεια») حول طبيعة الحبِّ والجمال خلَّدتها واحدة من أعماله الشهيرة الموســومة بـ«المأدبة». بيد أن هذه الشخصيَّة تبقى لغــزاً، بوجود من يُحاجِج، وهم كُثر، بأنَّها غير موجودة ألْبَتَّة. وقد عملت هذه الأحجية العسيرة على حجب كثيرٍ مِمَّا يمكن أن تكون دَيوتيما قد أســهمت به في تاريخ الأفكار؛ ذلك الإســهام الــذي لم يجر تقديره ولا فهمه على نحوٍ تــامٍّ حتى اللحظة، فقد بقيــت تعاليمُها، إنْ كانت تعاليمها حقَّاً، ذات قيمة على امتداد 2000 سنة.

وكانت دَيوتيما واحدة من بضع نســاء ظهرن في محاورات أفلاطون، وثمَّة أخرى هي «آسْباسِيا» (Aspasia) القادمة من «مايْلِتَسْ» (Miletus)، التي ظهرت في محاورة مِنِكْسينُسْ (Menexenus)، بيد أنَّ كلتا الشخصيتين؛

دَيوتيما وآسْباسِيا، لم تظهرا في المحاورة بضمير المُتكلِّم، وإنما أعاد سقراط سرد حواراته السالفة معهما على مسامع مُحاوريه من الرجال. فضلاً عن ذلك، يُعتقَد أنَّ طائفة من النساء تَتلمَذْن على أفلاطون، وقد برزت من هؤلاء «آكسْيوثِيا» (Axiothea) من فِيُس (Phlius)، و«لاسْثِنْيا» (Lastheneia) من مَنْتِنِيا.

حين نتملَّى تأثير دَيوتيما المحتمل على قامة كبيرة من قامات المُعْتمد الفلسفي، فربَّما نتساءل عن سبب تجاهلها على نحوٍ ما من جانب الأكاديميين، حين أَسْطَرَها هؤلاء بما يتجاوز اعتبارَها شخصيَّة تاريخيَّة، إذْ يرى بعضهم أنَّ أفلاطون اختلق هذه الشخصيَّة أداةً أدبيَّة ليمثِّل على «الفيلسوف» بأل التعريف. في حين ذهب بعض آخر إلى أن أفلاطون اجترح هذه الطريقة بقصد تكييف أسلوبه الحجاجي على نحو يلائم محاوره الرئيسي في محاورة المأدبة؛ «أغاثون» (Agathon). وكما نوَّه سقراط في محاورة فيدروس (Phaedrus): كي يمتلك المرء قوَّة الكلام يتعيَّنُ عليه أنْ يعرف كيف يتملَّك نفسه، ولكي يقوم بذلك على نحو سديد يتعيَّن عليه أن يكون على دراية بنفس محاوره. وهكذا، ربما كان امتلاكه شريكةً في محاورته طريقة لجعل موقفه الحجاجي أكثر إقناعاً.

وقد شرع الأكاديميون، كما فعلت ماري إيلين ويث، في كتابها: تاريخ النساء الفيلسوفات (نشر عام 1987) بالاعتراف بدَيوتيما بوصفها شخصيَّة تاريخيَّة. ولا نمتلك كثرة من الأسباب تجعلنا، ربما، نتشارك هؤلاء الرأيَ ذاته؛ ففي حقيقة الأمر ما من دليل قطعيٍّ على أنَّ فيلسوفة تُدعى دَيوتيما قد زارت أثينا، وأنها التقت سقراط ولقَّنته الفلسفة، ومع ذلك فإنَّنا نعرف أن جُلَّ الشخصيَّات في محاورات أفلاطون

كانت شـخصيّات حقيقيّة، ولعلَّ ذلك، استصحاباً، يجعل من وجود دَيوتيما أمراً ممكناً. كما يعتقد بعض الباحثين أنَّ سقراط سعى، ربَّما، إلى استحصال آراء نساء أخريات كما هو الشأن في محاورة مينون، التي يحيل فيها على تلقّيه نصائح الحكماء من الرجال والنساء على السَّواء، ما يوحي بأنَّ تَحدُّثه إلى امرأةٍ، مثل دَيوتيما، حول طبيعة الحبِّ ربَّما يكون احتمالاً قائماً بصورةٍ ما. ليس هذا فحسب، فلعلنا نتساءَل إذا لم تكن المزاعم، التي تجعل من هذه الأَخيرة شخصيَّة خياليَّة، متأتِّيةً من التشكيك بإمكان وجود امرأة بهذه السَّويَّة الفكريَّة الرفيعة في اليونان القديمة.

مهما يكنْ من أمر، إذا كانت دَيوتيما من نتاج مُخيِّلة أفلاطون، فإنَّها تستحقُّ، على الرغم من ذلك، الاعتراف بها بوصفها امرأة ذات أهميَّة في تاريخ الفلسفة؛ فقد كان لصوتها، سواء كانت شخصيَّة مختلَقة أم حقيقيَّة، تأثيرٌ قويٌّ في السجالات التي عقدها سقراط، واستتباعاً تأثيرٌ في تاريخ الفلسفة كما نعرفه. وعليه، ليس شاغلنا الأقصى هنا التحقُّق من وجود دَيوتيما أو عدمه. ولنعترف، عند هذه اللحظة وعلى نحوٍ صريح بأنَّ أوَّلَ فيلسوفة من ملكاتنا الفيلسوفات تنطوي على شيءٍ من الإلغاز.

تلعب شخصيَّة دَيوتيما، كما أشرنا، دوراً مهمّاً في محاورة أفلاطون؛ المأدبة، المتضمِّنة كل ما نعرفه عن الفلسفة المنسوبة إليها. كانت المأدبة اجتماعاً لمجموعة من الرجال ينخرطون في نقاش موضوعات فلسفيَّة مختلفة، وعادة ما يجري ذلك عقب مأدبة ومجلس شراب. ومع ذلك، فقد كان هناك اختلاف جوهري واحد في مأدبة أفلاطون: حضرت في المأدبة

امرأة تمتعت أفكارها بوضع مكافئ لأفكار المفكرين الذكران الواردين في النص. وطلبَ المضيف؛ أغاثون، من شخوص المأدبة الإدلاء بحديثهم حول معنى الحب. يصرِّح سقراط، بعد أن استمع إلى حجج محاوريه، بأنَّه درس «فلسفة الحب» على دَيوتيما من مَنْتِنيا، واصفاً إياها بأنها امرأة حكيمة وفيلسوفة وكاهنة. وزعم، لدى تقديمها، بأنها تكهَّنت بحلول وباء الطاعون في أثينا، وأنها نجحت في تأخيره من خلال إرشاد المواطنين لتقديم الأضحيات وممارسة الطقوس الشعائريَّة. وعليه، لطالما تعالقت شخصيَّة دَيوتيما مع التنبؤ والكهانة. وبينما ساق سقراط ذلك دليلاً على علو مرتبتها الفكريَّة، احتجَّ بعض آخر بالدليل عينه للتقليل من علو كعبها المعرفي في حقل الحكمة الأرضيَّة قياساً على الآخرين ممن كانوا حاضرين. يذكر سقراط أنه نهل العلم من حكمة دَيوتيما العظيمة زاعماً أنها أولجته، شاباًّ، فيما بات يُعرف بالطريقة السقراطيَّة؛ وهي محاورة سجاليَّة تشتمل على طرح سلسلة من الأسئلة على أحد المحاورين حول رأيه أو تعريفه لموضوع بعينه، ما قد يفضي إلى مقاربة بديلة. ويفيد هذا، بصورة ما، أن دَيوتيما أرشدت سقراط إلى أعظم إسهاماته الفلسفيَّة، أي منهجيته.

يواصل سقراط استعراض اجتماعاته مع دَيوتيما حين كان طالباً حديث السن. يُجمل سقراط، في هذا السياق، تعاليمها حول نظرية الجمال، ويستعرض، فيما يستعرض، سلَّم دَيوتيما أو «سلَّم الحب»؛ العنوان الذي اشتهرت به المحاورة. يضع هذا السلَّم الرغبة والشهوة الموجهة للجسد الجذَّاب في أسفل السُّلَّم، ما يفضي إلى الإعلاء من مرتبة المثال الجمالي «Form of Beauty» الذي يمثل أعلى درجة في السلَّم المذكور.

ويتكوَّن سُلَّمُ الحُبِّ من ستِّ درجات؛ أولاً: حُبُّ جسد شخص بعينه. ثانياً: حُبُّ الأجساد الجميلة جميعها. ثالثاً: حُبُّ الجمال الذي تتوافر عليه الروح. رابعاً: حُبُّ المُؤسسات العامَّة الجميلة. خامساً: حُبُّ المعرفة عامَّة. وسادساً: سيفضي هذا إلى أن يطوِّر العاشق حُبّاً للجمال بذاته، وهو ما تصبغه دَيوتيما بـ«الانغماس في بحر شاسع من الجمال»، إذْ يستجلبُ تقدير الجمال بذاته السمة الأخلاقيَّة للفضيلة. وتستكمل ديوتيما كلامها قائلة: إنَّ من يُطوِّر حُبّاً للجمال بذاته «سيخلق عدداً عديداً من الأفكار والمفاهيم العادلة والنبيلة في حُبٍّ للحكمة لا يُحدُّ، حتى يكبر ويشتدَّ على هذا الشاطِئ، حينها تنكشف له الرؤيا -أخيراً- عن علم بعينه؛ هو علم الجمال العام في كلِّ مكان. لذلك، فإن تقدير الجمال يستلزم تجاوز التمظهرات، وتعلم القبض، عوض ذلك، على فكرة الجمال المجرَّدة.

يرتبط هذا النقاش -عن كثب- بنظريَّة أفلاطون الشهيرة عن عالم المُثُل، فقد حاجَج أَفلاطون، خلال العديد من مُحاوراته، بأنَّ المُثُل هي الجوهر غير الفيزيقي للأشياء القائمة في العالم الفيزيقي المُتغيِّر. وعليه، فقد اعتقد أَفلاطون أنه لا يمكننا تحقيق المعرفة بالأشياء في العالم الفيزيقيِّ لكونها مُحاكاةً صرفة لعالم المُثُل الخالد، ومن المُتوجب على المرء، لتحقيق المعرفة بما هي شيء مُغاير للآراء، أنْ ينأى عن عالم المحسوسات والظلال، ويتجه إلى عالم المُثُل التي يتمثَّل أهمُّها في «مثال الخير». وليس من الواضح إذا ما كان الخير «مثالاً» على نحو ما هو الأمر في المُثُل الأخرى كمثال الجمال أو العدالة. وعوض ذلك، يُخبرنا أفلاطون (في الجمهوريَّة) بأنَّ مثال الخير «يتعدَّى إلى ما وراء الوجود المادِّي»،

ويجعل الأشـياء جميعها معقولة. ويُمثِّل أليغوريا الكهف أشهر إيضاح لهذه المسألة.

مهما يكن من أمَر، ليـس بيِّناً إنْ كان تصوُّر دَيوتيما للخير أو الجميل مُماثـل للتصوُر الأفلاطونيِّ؛ فهي لا تقول بأنَّ الجميل غاية في ذاته، وإنَّما وسـيلة لما هو أسمى. إنَّه تحقيق لنوع ما من التكاثُر، ومَجاز نحو الخلود. تشرح دَيوتيما هذه المسألة عبر مناقشـتها للحَبَل؛ فعندما سألها سقراط مـا هو غرض الحُـبِّ؟ تجيب: «إنَّـه الولادة فيما هو جميـل، في النفس كما في الجسـد». وحين قال لها سـقراط إنه لا يفهم مـا تقول، أجابته: «كلُّ الكائنات البشريَّة حبالى، يا سقراط، في النفس والجسد، وحين نبلغ مرحلـة النضج من الطبيعي أنْ تحدونا الرغبـة في الولادة». من المُتعيَّن علينـا أنْ نلاحظ أنَّ دَيوتيـما لا تُحيل، دائماً، إلى الحَبَـل تبعاً للمحمول التقليـدي، وإنما تتحدَّث عنه بما هو جزءٌ مـن تكاثُر الأفكار كما البشر، إذ يسـعى مَنْ يحمل في الجسد إلى شريك يُنجبُ منه وَلداً ويصنعُ وريثاً. أمَّا مَنْ يَحملُ في العقل، فإنَّه يبحثُ عمَّنْ يستطيع أنْ يتشارك معه المعرفة والفضيلـة. وتتابع دَيوتيما القول: إنَّ مـن يُفكِّر في هوميروس وهزيود وغيرهما من عظماء الشـعراء، يُؤْثر ألا يكون أطفاله من البشر العاديين، فمنْ ذا الذي لا يُحاكيهم في إنجاب أطفال مثل أطفالهم «أعمالهم»، الذين خلَّدوا ذكراهم ومنحوهـم المجدَ الأبديَّ؟ فالشـكل أو المثال المُطلق للخلود يتحقَّق عبر مشاركة الآخرين بالأفكار ومنحها لهم، واستتباعاً في خلق ذُرِّيَّة فكريَّة كما يفعل هوميروس وهزيود.

تعتقـد ديوتيـما أنَّ هذا الشـكل مـن التكاثر هو غـرض الجمال. كما وضعت ذلـك ماري أَلِـنْ وايتْ: «فـإنَّ الخير، وفقاً لـديوتيما،

هو خير أنـــانيٌّ، ذلك أنَّ خير المرء ماثل في امتـــلاك الخلود بإعادة إنتاج نفســـه عبر فكرة الجميل». وعليه، فإنَّ الخـــير، فيما يبدو، لا ينطوي على خير.

وهكذا، ما الذي يتوجَّب علينـــا تعلُّمه من لغز ديوتيما المُنْحدرة من مَنْتِنيا؟ يدرك سُـــقراط لدى مناقشـــة أفكارها جهله، فضلاً عن رغبته بالتعلُّـــم من حكمتها الناصعة، فهي تقول بثقـــة ظاهرة خلال تحاورها مع ســـقراط: «قطعاً أنا على حقٍّ»، كما تُؤكِّد عجزه عن مُواكبة حُجَّتها. أما حين سألها سقراط قائلاً: أيا ديوتيما، يا حكيمة الحكماء، هل ما تقولينه صحيح حقَّاً؟ فإنه يذكر أنها قالت مثل سفسطائي مُتمرِّس: «تستطيع أن تكون مُتيقناً من ذلك يا سقراط».

إنَّ حضور مثل هذه المرأة القويَّة، في مثل ذلك الوقت المُهمِّ في تاريخ الفلســـفة، يجب أنْ يكون بمثابة نداء للفيلســـوفات من النســـاء في كلِّ مكان. وســـواء كانت شخصيَّة مُتخيَّلة أم لا، فإنَّ الأفكار المنسوبة إليها ذات أَهميَّة معتبرة، ومن المُتوجَّب علينا أنْ نبذل وُســـعنا لشـــقِّ الطريق أَمام مـــا اجترحتْهُ من ثقة وفكر، حتى ونحن نُحـــاور واحداً من الآباء المُؤسِّسين للفلسفة.



بانْ تجو

(45-120م)

بقلم: إيفا كِتْ وا مانْ (Eva Kit Wah Man)

ربـما تكـون بـانْ تجْـو(*) أعظـم مثقَّفة عرفهـا تاريخ الصـين القديم. وتظهر تجْو، في سـيرتها المبتسرة رفقة ست عـشرة أُخْريات من بنات جنسـها، بوصفها زوجة كاو شيشـو في المجموعة المسمَّـاة «سرُّ النسـاء المتفرِّدات» من كتاب «هـان» اللاحق. وقد ولدت بانْ في السَـنوات الأولى من عهد سلالة هانْ الشرقيَّة (25-220م)، وكانت ابنة الكاتب والمؤرخ الشَّهير بانْ بْياوْ (3-54م)، والأخت الصغرى للجنرال والديبلوماسي؛ بانْ تْشـاوْ (32-102م)، والمؤرخ بـانْ جو (32-92م). وكانت قد اقترنت بـكاوْ شيشـو، وهي ابنة لأربع عشرة سنة. وحين مات هذا الأَخير شابّاً رفضت الزواج مرة أخرى التزاماً بتقاليد الترمُّل التي تُعلي من شأن العفَّة. وهكذا، فإنَّ بانْ تصرَّفت بما يتواءَم مع منزلتها، وبما يتماشـى مع أعراف ذلك العصر ومعاييره. وتمثَّل الإنجاز الأكبر في مسيرة بانْ المبهرة بإسـهامها في كتاب هانْ، وهو مصنَّف تاريخي يغطِّي

(*) تُعرف «بانْ تجو» فـي عالم الأدب الصيني بالاسم البديل «بانْ واي جي» (Ban Hui-ji) وباللقب «ساو تاكيو» (Cao Dagu) - (المراجع).

سيرة الأباطرة الاثني عشر، من الإمبراطور غاوزو إلى الإمبراطور بينغْ، أولئك الأباطرة الذين امتدَّت فترة حكمهم إلى ثلاث مِئويَّاتٍ من عهد سلالة هان الغربيَّة التي سبقت سلالة هانْ الشرقيَّة. وكان والد بانْ؛ بانْ بياوْ، هو من شرع في تصنيف كتاب هان، واستأنف العمل فيه شقيقها «بان جو» الذي قضى قبل أن يفرغ من إتمامه. وإذْ عُرف عن «تبحُّرها المعرفي وموهبتها الفائقة»، فإنَّ الإمبراطور «هي»؛ من سلالة هانْ الشرقيَّة، طلب إليها أنْ تُتمَّ الكتاب. كما استُدْعيت إلى القصر، في الوقت نفسه، لتُقدِّم إرشادات في آداب السلوك للإمبراطورة، فضلاً عن مَحْظِيَّات القصر. وقد كتبت بانْ قصائد قصصيَّة، وخطباً احتفاليَّة، وعبارات نقشيَّة، ونصوصاً تأبينيَّة، ومناظرات، وشروحاً، ومراثي، ومقالات، وغير ذلك من أجناس الكتابة حتى وافاها الأجل في سِنِيِّ شيخوختها.

حازت بانْ مكانةً مُتفرِّدة في التاريخ الصيني القديم، وليس ذلك لمعرفتها المتعلقة بما يُشكِّلُ الأنوثة المثاليَّة، وكتابتها القاصدة إلى تأديب نساء الطبقة العليا وحَسْب، وإنَّما لِعِفَّتها أيضاً التي كان لها تأثير تاريخي وفلسفي كبير. وقد عُدَّت، بعامَّة، رائدة في تعليم الإناث، ومثالاً تحتذيه النساء الصينيَّات، إذ تلقَّى العلماءُ التقليديون (الصينيون والكوريون واليابانيون) نصوصَها مثل: «دروس للنساء»، و«رابسودي حول رحلة شرقيَّة»، والرسائل المستوحاة من حياتها، باستحسان كبير، ولاسيما إبَّان سلالة تشينْغْ المُتأخِّرة. مهما يكنْ من أَمر، حين التقى الغرب بالشرق، وبات هذا الأخير موضوعاً للبحث الغربي في القرن العشرين، فإنَّ آراء العلماء التقليديين الذين أثنوا عليها

بـما هي رائدة في تعليم الإناث، قد بـدأت بالتطوُّر، وجرى تقييمُ أهميَّة بانْ من جديد. فعلى سـبيل المثال، وصفت حركـةُ تحرير المرأة بانْ بأنَّها عدوَّة لقضيَّة المرأة خلال أواخر عهد تشـينغ وأوائل الحقبة الجمهوريَّة، في حين توسَّـطت مواقف أكثر حياديَّة، فما رأتْهـا بطلةً أو شرِّيرةً، وإنَّما مُدوِّنة موثوقة سـجَّلتْ الآراء التقليديَّة المُتعلِّقة بالعلاقة بين الجنسين، إلى جانب آداب السـلوك التي يجدر بالنساء تمثُّلها. وتعكس هذه الآراء (رفقة ثناء العلـماء المذكورين آنفاً على بانْ) انشـغالاً متنامياً في الوقت الحاضر في دراسات النوع الاجتماعي الصينيَّة بعامَّة.

ومما لا ريـب فيه، أنَّ «دروس للنسـاء» هو أكثر أعـمال بانْ أهميَّة وأَبْلغهُا أثراً، ولَمَّا كان أوَّل نصٍّ مكتمل صنَّفته بانْ حول تعليم الإناث، فمن المرجَّح أنه كتب في عام 106م حين كانت في الواحدة والسـتين من عمرها. وقد أوردِ النصُّ في السيرة الذاتيَّة المُكرَّسة لـبانْ في كتاب هانْ اللاحق، ويتألَّف من سبعة فصول قصيرة تشتمل على سَبْعة موضوعات هي: الطاعة، والزوج والزوجة، والاحترام واليقظة، والسمات الأنثويَّة، والإخلاص الصادق، والطاعة المطلقة التي لا يسـاورها شك، والوئام مع الأطفال من أبناء الأَصهار. ويتناول النصُّ الكيفيَّة التي تُقيم بها المرأة علاقتها السليمة بالآخرين من الأسرة، فضلاً عن الكيفيَّة التي تحافظ بها على شرفها وسمعتها في المجتمع. وتُعرب بانْ في مقدمة الكتاب الوجيزة عن امتنانها لوالدها صاحب المعرفة الواسـعة، ولأمهـا المتحضِّرة، لما حَبَياها من تعليم وتدريب، فتقـول: إنَّ تعليمها مكَّنها من أنْ تتجاوز، بنجاح، خشيتَها من إلحاق العار بأبويها، أو خلقَ متاعب لأقارب زوجها. وبعد أن تزعم بأنها ما عادت لديها أية مخاوف بشـأن ابنها، فقد شـبَّ

وانضوى في مهنة رسـميَّة، تكتب بانْ بأنّ قلقهـا الوحيد الباقي يتَّصل ببناتها (لا بناتها حصراً ولزومـاً، وإنما بنات عائلتها أيضاً) اللائي بلغن ســن الزواج. وهكذا، كان غرضُ بانْ من وضع هذه الفصول السبعة من التعليمات تَزْويدَ بناتها بالإرشادات لتحقيق الوئام المنزلي، وأنْ يَحْيَيْنَ حيـاةً فُضلى حالما يَلِجْنَ البيئة المعادية لعوائل أزواجهنَّ. فقد عُدَّ انعدام الاحترام، والاتهامات، والمشاجرات، والمواجهات العلنيَّة، أمراً حتميّاً، لا سـيَّما إذا عَسُرَ على الزوجـة البقاء في وضعيتهـا الملائمة؛ ألا وهي الخضوع التّام. وتتبدَّى العلاقةُ بين الـزوج وقرينته الموضوعَ الأهمَّ في كتاب «دروس للنســاء». فـ«الين» و«اليانغ»، بـما هما المبدآن المطلقان للسـماء والأرض، هما الأسـاس في الكيفيَّة التي تُعرَّف بها العلاقة بين الزوج والزوجة، إذ يمثِّل الرجل «اليانغ»؛ وسمته الصلابة، واستتباعاً فإنَّ الرجل يُكرَّم بسـبب قُوَّته. أما المرأة فتجسِّـد «اليـين»؛ ووظيفته الخضـوع، ولذا فإن المـرأة تُقدَّر بسـبب لينها. وهكذا، يقـوم النظام الطبيعي في التفاعل بـين «الين» و«اليانغ»، أساسـاً، على تَحكُّم اليانغ بالين، وقيام الأخير بخدمة الأول، ما يضفي الشرعيَّة على الأخلاقيَّات الزوجيَّة القائمة على خضوع النساء للرجال واضطلاعهنَّ بخدمتهم.

مهما يكن مـن أمر، عندما نركِّز عـلى التعاليم الأخلاقيَّـة المتعلِّقة بالكيفيَّـة التي يتعـينَّ على المرأة أن تخـدم بها زوجهـا، وتقوم كذلك بتصنيـف وصايا بـانْ بوصفها فضائل نسـويَّة كونفوشيوسـيَّة، فإننا قد نغفل عن تَعقُّد العلاقات في الحياة الأسريَّة، أو نَغْلو في تبسيط التفاعل بين الجنسين حين نحصره في هيمنة الرجل على المرأة، ولا سيَّما إذا أخذنا في الاعتبـار المشـابهة القائمة بين اليـين واليانغ. ولنأخـذ لذلك مثلاً

من تعاليم بانْ التي ترى أنَّ أهم مبدأين في سـلوك الزوجة هما الاحترام والطاعـة. ومع ذلك فإنَّهـا وإنْ كانت تعتمدُ المعجـم المرتبط تقليديّاً بالأنوثـة حين تفصِّل الحديث في مبادئ التعليمات (مثل صفة الضعف، واللين، والضَّعـة، والمطواعيَّة) فمن المثير للاهتمام أنْ نرى الكيفيَّة التي تصف بها، في الحقيقة، الأسباب العمليَّة للتقيُّد بهذهِ المبادئ: فهي تُحدِّد، مثلاً، أنَّ منشأ انعدام الاحترام يتأتَّى من عادة بقاء الزوجين قريبين قرباً كبيراً من بعضهما. كما تضيف أنَّ الاتهامات والمشاجرات التي تحدث في الشـؤون العائليَّة تنشأ من الكلام الفظِّ والمعوج. ونرى هنا أنَّ التوصية بالاحترام والإذعان مُتأتِّية ممَّا لمسـته بانْ في واقع الحياة الزوجيَّة، وليس صادراً عن شكل من أشـكال الاستنتاج السلوكي والأَخلاقي. يوحي ذلك بتفسير بديل، يتوافق مع تصريح بانْ نفسها في المقدمة التي صدَّرت بها كتابها؛ ومؤدَّاه أنَّ مقصدها من وضع الكتاب كائن في تزويج الأغرار من الزوجات بعدَّة البقاء الضرورية في الحياة الزوجيَّة. وبهذا المعنى، من المثير للاهتمام النظر في الفصلين الأخيرين من كتاب «دروس للنسـاء»؛ وهما يتحدَّثان عن كيفيَّة التعايش مـع الحمو والحماة فضلاً عن الذكور والإناث من الأصهار. وكلا الفصلين يشـتمل على عبـارات مَدارُها مقولة: «لا أَحَدَ يسـلم من العيوب». ومن ذلك «ما تقوله الحماة يمكن أن يكون خطـأ». بل إنَّ بانْ تُصرِّح بأنَّه مـن الممكن أن تكون العيوب والأخطاء التـي تصدر عن الكنَّة غـير ملحوظة ألبتَّـة إذا كانت هذه الأخـيرة قادرة على العيش في وئام مع أفراد عائلة زوجها. ويُبرهن هذا عـلى أن التحدِّي الذي تواجهه الزوجة فيما خـصَّ أسرة زوجها يتعلَّق أساساً بانخراطها في متاهة العلاقات البشريَّة المعقَّدة في منزل الأصهار.

كما أنّ بانْ تؤكِّد أنّ لدى الزوجات إحساسَــهنَّ بالصواب والخطأ، وإنْ رأَت في إنفاذ حكمهنَّ أمراً خطراً حين يكنَّ مقهورات بالكلِّية. وعليه، فمن المنطقي، بصورة ما، أن نعتقد بأنَّ الغرض الرئيس من كتابات بانْ يتمثَّل في تزويد عرائس المستقبل بمجموعة من المهارات اللازمة للنجاة في بيئة عدائيَّة؛ هي منزل الأصهار، إذ يُنظر إلى التكيُّف، عوض المواجهة الصريحة، على أنه طريقة ملائمة سياســياً للتَّعامل مع الأقوياء من أولي الأَمر.

ينــصُّ المتن الكونفوشــيوسيُّ على أنَّ ترتيب العائلــة يأتي في المحل الأوَّل، وعندها فقط يمكن حكم الدولــة. وعليه، فقد وضِعت لوائح صارمة للعلاقات بين الجنسين في نصوص «هان» الكونفوشيوسيَّة، ومن هنا فقد اتَّجه العلماء إلى التشــديد على القواعد التي تؤسِّس لحياة أسريَّة مســتقرَّة، فضلاً عن الحرص على اتصال النسب دون عائق. وكان هذا، جزئيّاً على الأقل، ردَّة فعل على تفكُّك الــولاءات الإقطاعيَّة القديمة، ونُمُوِّ طبقة وســيطة جديدة نشــأت مع صعود ســلالات هانْ الغربيَّة وأوائل هانْ الشرقيَّــة التي مثلت إمبراطوريَّة جديدة. ومن الممكن تبيُّن هذا الاتجاه بِيُسر في كتاب «دروس للنســاء» أيضاً، إذ توصي بانْ، مثلاً، بتجنُّب طرق الإغراء مثل: اســتعمال كلمات التملُّق والتلطف، بل من الأحســن للزوجات العمل على صقل الذَّات، وكبح التذلُّل والحفاظ على مسافة آمنة من أزواجهن.

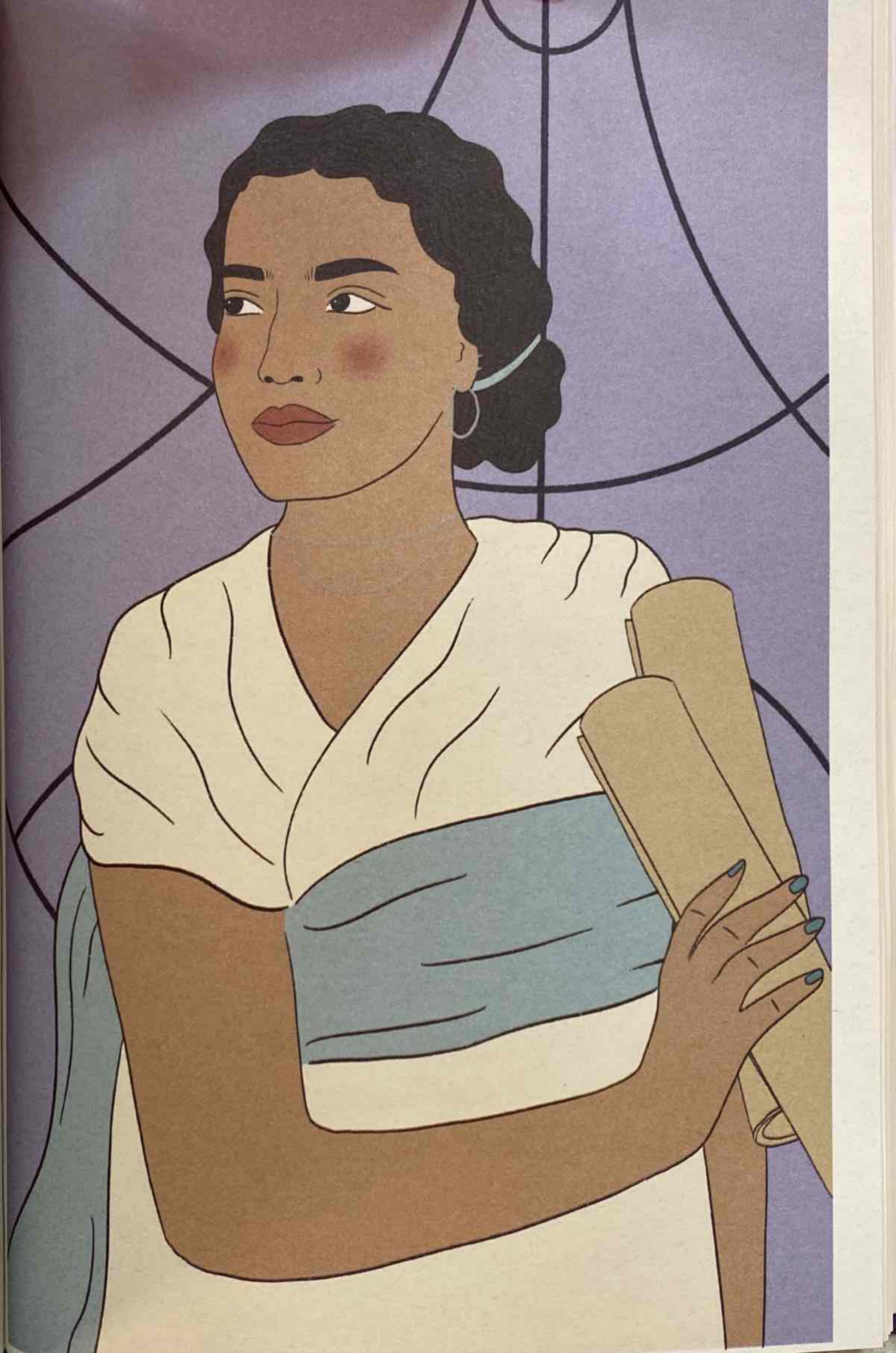
مهــما يكن من أَمــر، فإنَّ مفكري ذلــك العصر المــشرق لم يُعوِّلوا على التعلُّم من الكلاســيكيَّات الكونفوشيوســيَّة حــصراً. فقد جرت إعادة تحرير وإصــدار منجزات العصر الكلاســيكي للصين القديمة،

بما في ذلــك تعاليم العديد من المدارس الفكريَّــة البارزة وفق تعبيرات أكثر ملاءمةً للعصر الجديد. وجاء ذلــك برعاية الأباطرة الذين كانوا، بدورهم، عشَّــاقاً لــلأدب والفن. وهكــذا، فبالإضافــة إلى الأعمال التقليديَّة الكونفوشيوســيَّة، يتضمَّن كتاب هانْ «993» قسماً حول أعمال سبعة وثلاثين مؤلفاً مختلفاً من المدرسة الطاويَّة، فضلاً عن ستة وثمانين قســماً حول أعمال ستة كتَّاب مختلفين من المدرسة الموهيَّة. واستصحاباً، من المتعيَّن تأكيد أنَّ فلسفة «هان» لـم تَـمْـتَـحْ مفاهيمها من تقليد بعينه أيّــاً كان هذا التقليد، وإنما هي توليفة قوامها تيَّارات مختلفة من المدارس الفكريَّة السابقة على عهد تشــين، وأهمها: الكونفوشيوسيَّة، والطَّاويَّة، والموهيَّة.

وقد كان تاريخ أسرة «بان» ومســار تعليم هذه المفكرة في قلب هذا الاتجاه الفكري. واستتباعاً، يتوجَّب علينا أن نتساءل عن صحَّة المدخل الذي يُفسِّر حياتها ونصوصها في ضوء الكونفوشيوسيَّة حصراً. ولا بُدَّ، عوض ذلك، أن توضع العلاقاتُ بين الجنسين والقيم الأبويَّة، الواردة في نصوصها، في سياقها الصحيح. ومن المفيد، هنا، أن نشير إلى أنَّ ديانة حكام هانْ كانت الطَّاويَّة في الغالب. ولا تقول الطَّاويَّة، خلافاً للكونفوشيوسيَّة، بالطبيعة الحميدة للبيئة المعيشــة الخاصَّة بالإنســان، إذْ يجعل الطاويُّون الحفاظ على الذات والنجاة مهمَّة الإنســان الأولى في الحياة، كما ينظرون إلى التذلُّــل والتفــاني في خدمة الأقوياء بوصفهــما مهارتين ضروريَّتين إنْ أراد النــاس أن يتدبَّــروا أمر علاقاتهم في بيئة خطــرة. في أيّما حال، فإنَّ صلاحيَّة كتاب «دروس للنســاء» كمصدر تاريخي محدودة نســبيّاً؛ أوَّلاً: إنَّ وصايــا «بان» كانت ذات طبيعة اســتثنائيَّة حتى في عصرها.

وثانياً: لم يكن زواجُ النســـاء مراراً ظاهرة غـــير مألوفة. أما ثالثاً: فما مِنْ مراجع سابقة تنصُّ على أنه من غير المأذون للنساء بالتعبير عن آرائهنَّ. ولم يكن ثمَّة حرج أو حظر، فيما يبدو، في قيام العلاقات بين الجنســين، وإن وجد فإنَّه لم يفرض ذلك على نحو صـــارم. ورابعاً: لننظر إلى تلك الأعمال المتحرِّرة عن الحياة الجنسيَّة في عهد أسرة هانْ، ولنمثِّل على ذلك بـ«أغنية الأصوات المتناغمـــة» أو «أغنية الحبّ» من تأليف زانج هينج، الذي أحال في هذه القصيدة إلى كتاب «سوترا المرأة الصينيَّة»؛ وهو من أهم الأعمال المتعلقة بالجنس في الصـــين القديمة، فحين نقلِّب النظر في هذه الأعمال، نجد أن مَثَل بـــانْ الأعلى للأنوثة ظلَّ أماني موهومة لدى الأسر الكونفوشيوسيَّة التقليديَّة لعدة قرون لاحقة.

عُقـــدت، في 2017، سلســـلة مـــن المحـــاضرات الجامعيَّـــة ألقتها البروفسورة دينغ شيان؛ وهي عضو مؤسسة تنمية المرأة الصينيَّة، ونائب الرئيس التنفيذي لجمعيَّة أبحاث الثقافة التقليديَّة في مقاطعة خبّي. وقد أثارت المحاضرات نقاشـــات ساخنة في وســـائل التواصل الاجتماعي، فقـــد قدَّمت في واحدة من المحاضرات وعنوانهـــا: «في أن تكوني رقيقة وجميلة في العصر الحديث» طرحاً مؤدَّاه أنَّ «عذريَّة المرأة هي أفضل مهر تقدِّمه في زواجها»، وانتقدت النساءَ لارتدائهنَّ ملابس فاضحة. وليس تكـــرار مثل هذه الخطابـــات العامَّة، وتحوُّلها إلى مركـــز اهتمام اجتماعي بالأمر الغريب في حاضر الصين، بيد أنه يبرهن، جزئيّاً، حضور بانْ تْجو وأهميتها فضلاً عن تعاليمها، حتى لو اختلفنا مع منطلقاتها، فهي مفكِّرة ذات أهمية وتأثير كبيرين، وهي تســـتحقُّ الالتفات إليها واستحضارها على نحو متواصل.



هيباتيا السكندريّة

(350-415م)

بقلم: ليسا وايتنغ (Lisa Whiting)

عندما يطلب من الناس تخيُّل عالم الفلسفة القديمة، فإنَّ معظم هؤلاء يتصوَّرون مجموعة من الرجال المسنِّين ذوي لحى يتوشَّحون بشَمْلات فضفاضة. أما المرأة التي تلقي محاضرات في الساحة العامَّة، وتستقطب حشوداً كبيرة من النَّاس ممَّنْ يقطعون المفاوز والقفار للإصغاء إليها، في صورة خارج التصوُّر لدى معظم الناس، ويتبدَّى ذلك واحداً من الأَسباب التي تجعل هيباتيا السكندريَّة شخصيَّة آسرة.

كانت هيباتيا عالمة في الرياضيَّات والفلك، فضلاً عن كونها فيلسوفة. وكانت واحدة من أوائل الفلاسفة ممَّنْ انتمين إلى جنس النساء، فضلاً عمَّا وجد من سجلَّات تاريخيَّة موثوقة تخبر عن عناصر رئيسيَّة من حياتها، وعلى الرغم من ذلك فقد أحاطت بها أساطير كثيرة. كما غدت، على مرِّ القرون الممتدَّة منذ وفاتها، شخصيَّة محوريَّة في الشعر والأَدب والفنِّ، بل كانت مادة لفيلم هوليوديٍّ كاسح من بطولة ريتشل هانا. وعلى الرغم من كَوْن هذه النتاجات الأَدبيَّة ماتعة، فقد تأدَّى عنها خَلْطٌ

كبير حول هيباتيا وعملها، فعاد من المهم إزالة هذه الطبقات حتى نقدِّر هيباتيا تبعاً لما كانته في الحقيقة، لا وفْقاً لما حيكَ حولها من أساطير.

ولــدت هيباتيا في الإســكندريَّة نحو عــام 350م (وإن كان التاريخ الدقيق مجهولاً)، وقد كانت إبان ذلك جزءاً من الإمبراطوريَّة الرومانيَّة. وإذا كان الشيء بالشيء يُذكر، فإنَّنا نورد هنا أنَّ ذلك كان بعد مضي 400 عام على ولادة امرأة سكندريَّة مشهورة أخرى؛ كليوباترا السابعة. وقد اشتهرت مدينة الإسكندريَّة بالعلم والمعرفة، لا يسبقها في ذلك إلا أثينا، وكان الطلاب يحجُّون إليها قاطعين المســافات الشاسعة، ليتلقوا العلم على الأكاديميين السكندريين. ويعتقد أنَّ ثيون؛ والد هيباتيا، قد ترأَّس جامعة الإسكندريَّة المرموقة المسمَّــاة موسيون. وكان ثيون هذا رياضيَّاً مُبَرِّزاً، ومُدرِّســاً حرَّر العديد من الأعمال الرياضيَّــة على مدار حياته. وتمثَّلت أبرز إســهاماته في تحريره نســخةً مبكِّرة مــن كتاب إقليدس؛ العناصر. وقد وضع الكتاب مبادئ أساسيَّة واسعة للرياضيَّات المبكِّرة، وما زالــت مقتطفات من شروحــات ثيون مأخوذاً بهــا حتى الوقت الحاضر. أمّا والدة هيباتيا، فمن المحزن أنَّه لا يُعرف عنها شيء، وما من وثائق تشيرُ إليها.

درســت هيباتيا على والدها، ثيون، الرياضيَّات والفلسفة منذ سنٍّ مبكِّــرة، وتقطع المصادر أنها ما لبثت أن تفوَّقت عليه. وقد كتب المؤرِّخ البيزنطي؛ سُــقْراط القسطنطيني، في تاريخه الكنسيِّ حول هيباتيا يقول: «هي ابنة الفيلســوف ثيون، التــي حقَّقت منجــزات فائقة في الأدب والعلم، متجاوزة فلاســفة عصرها جميعاً بمَدَيــات بعيدة». يدخل في منجزاتهــا الرياضيَّة تحريــر نصوص رياضيَّة مختلفة والتحشــية عليها،

بــما في ذلك كتاب بطليموس؛ المجســطيّ، فقد قدَّمــت هيباتيا في هذا الكتاب مساهمتها الرياضيَّة الأبرز، وذلك بابتكار طريقة محسَّنة للقسمة الطويلة الموصوفة بالطريقة الجدوليَّة. كما وضعت شروحات على كتاب ديوفانتوس السكندريِّ؛ علم الحساب (أريثميتيكا)، واستحدثت نسخة جديدة من حسابات مواقع النجوم والكسوف (الجداول السهلة) التي وضعها بطليموس. وليس هذا فحســب، فقد وضعت شروحات على كتاب أبولونيوس البرغاوي؛ هندســة القطــوع المخروطيَّة. يضاف إلى كتاباتها الرياضيَّة، اشــتهارُها ببناء أدوات فلكيَّة مثل: الإسطرلابات، وهي أدوات تســتخدم لحســاب مواقــع الكواكب. ولم يَنْج أيٌّ من نصــوص هيباتيا الفلســفيَّة، وعليــه فمن غير المعــروف إن كانت قد ابتكرت أيَّة نظريات أصيلة بهذا الصــدد. ومع ذلك، فإن الأكاديميين يرون ذلك احتمالاً بعيداً، ذلك أنه كان من السائد لدى علماء تلك الفترة أن يُحسِّنوا الأعمال الموجودة آنذاك، وأنْ يطوِّروا حجج أسلافهم عوض وضع نظريَّات أصيلة مســتقلَّة. ويردُّ بعض الدَّارسين ذلك إلى الرغبة في حفظ النصوص الكبرى إثر الدَّمار الذي لحق بمكتبة الإســكندريَّة الشــهيرة، عندما أتلف عدد كبير من الأعمال القديمة، من هنا النظر إلى هيباتيا بوصفها شارحة على الكتابات الرياضيَّة أكثر من كونها مبتكرة.

ما الــذي، إذن، يوجب علينــا النظر إلى هيباتيا بوصفها فيلســوفة كبــيرة؟ من المتعيَّن علينــا، لكي نجيب عن هذا الســؤال، أن ننظر إلى مادتها التدريســيَّة، فلقد تألَّقت في هذه الباب، كأَحسن ما يكون التألُّق، إذ تشــهد كثرة من المصادر التاريخيَّة على رواج محاضراتها الفلسفيَّة التي لم يكن يؤمُّها الطلبة المتحمِّسون وحسب، وإنما القادة السياسيون أيضاً.

ليس هذا فحسب، فقد دأب أحد تلامذتها المعجبين بفلسفتها أيّما إعجاب؛ وهو سينيسيوس القيرواني، أن يُعَنْون رسائله لها بـ«إلى الفيلسوفة»، دون أن يضيف إلى ذلك صفة أُخرى تزاحمها. وكتب في واحدة من الرسائل إلى أحد أصدقائه يقول بأنَّ: «هيباتيا كانت شخصاً ذائع الصيت، طارت شهرتها في الآفاق حقّاً وصدقاً. فقد رأينا بأمّ أعيننا وسمعنا بآذاننا تلك الفيلسوفة التي تربّعت بشرف على أسرار الفلسفة». كما دأب سينيسيوس على إرسال الشبّان مسافات طويلة ليتتلمذوا على يد هيباتيا.

وكان يتفق، من حين لآخر، أنْ يتحوَّل تقدير طلاب هيباتيا لمدرستهم إلى ما يتجاوز الإعجاب الفكري، فقد أفضى جمال هيباتيا بالعديد من الشبان الذين يؤُمّون محاضراتها إلى الوقوع في غرامها. أما هي فما كانت تلقي بالاً لذلك، وبقيت، بحسب ما حدَّثت به المصادر، عذراء حتى حضرها الموت. وفي واحدة من المواجهات الشهيرة التي جاء على ذكرها الفيلسوف الأفلاطوني داماسكيوس، حاولت هيباتيا خنق عواطف واحد من أكثر طلبتها إلحاحاً، وذلك بالعزف على آلة موسيقيَّة لساعات رجاءَ أن يضجر، وإذْ لم ينجح ذلك، فإنَّها عمدت إلى إجراءات أكثر تطرُّفاً، فقد سحبت، ذات يوم، فوطة الحيض المبقَّعة بالدم ولوَّحت بها في وجه «المُعْجَب الغِرِّ»، معلنةً أنَّ ما يرغب فيه لا يزيد عن كونه شهوة؛ وهي أمر قبيح قياساً على فكرها ومقارنة بالأعجوبة الحقيقيَّة التي تمثِّلها الفلسفة. ولعلَّه من غير المستغرب أن هيباتيا نجحت في وقف محاولات الشاب بعد أن توارت روحه «بفعل الخجل والمفاجأة من المشهد الكريه، وآبَ إلى رُشْدِه».

كان من عـادة هيباتيا، حـين لا تكون في قاعة الـدرس، أن تخرج إلى السـاحة العامَّـة لإلقاء محـاضرة. تُحـدِّث المصـادر التاريخيَّة بأنَّ هيباتيـا اعتـادت «أن ترتدي عباءة الفيلسـوف، عـلى الرغم من أنها امرأة، وتتقدَّم إلى وسـط المدينة»، فقد كان معروفـاً بأنها تدرِّس أعمال أفلاطون، وأرسطو، وسواهم من الفلاسفة في الأمكنة العامة لمن رغب في الاسـتماع، وربما كان ذلك سلوكاً سـائداً لدى الفلاسفة الذكور في ذلـك العصر، بيد أنه لم يكـن من المعتاد أَن تلقي امـرأة الدروس على رؤوس الأشهاد بهذه الطريقة.

يـأتي ما حظيت به هيباتيا من إجلال، مـن جانب عدد لا يأتي عليه عدٌّ من الطلبة بفضل دروسـها، بمثابة شـهادة عـلى مواهبها الفائقة، لا بوصفها فيلسوفة وحسب، وإنما بما هي خطيبة كاريزميَّة وديبلوماسيَّة حازت التقدير بفضل فكرها.

تعود شـعبيَّة هيباتيا، جزئيّـاً، إلى انفتاحها وتمثُّلها مبدأَ الاشـتمالِيَّة «inclusivity» تجاه مجموعة مختلفة من الناس والآراء، فعلى الرغم من أنها وثنيَّة، فقد قبلت العديد من المسيحيين واليهود واضطلعت بتدريسهم، وهو موقف معتبر نظراً للتَّوترات الدينيَّة المتصاعدة في تلك الفترة، وقد أصبح تلميذها وصديقها سينيسيوس أُسْقُفاً مسيحيّاً. أمَّا أوريستوس؛ وهو واحد من أقرب المقرَّبين لها، فكان حاكم الإسـكندريَّة، وقد بَنَتْ هيباتيا، عبر هذه العلاقات صيتاً بوصفها شخصيَّة سياسيَّة مُؤثِّرة تأثيراً كبيراً، إذ التمس القادة، في كثـير من الأَحيان، حكمتها حين يواجهون التحدِّيات في عملهم. وهكذا، لم تكن هيباتيا أكاديميَّة وعالمة رياضيات موهوبة فحسب، وإنما تجاوزت ذلك تجاوزاً كبيراً لتكون شخصيَّة ثقافيَّة

عامَّة اســتثمرت دورها في المجتمع لاجتراح تغيُّر إيجابي عبر ما بنته من علاقات، ولقد صوَّر هذا داماسكيوس تصويراً حسناً بقوله: كان النمط الذي مثَّلته هيباتيا على هذا النحو:

«لم تكن عــلى دراية واســعة بالبلاغة والجدل وحســب، وإنما امتلكت حكمة في الأمور العمليَّة، وكانت تحدوها عقليَّة مدنيَّة أيضاً. وعليه، فقد حظيت بثقة واســعة وعميقة في أنحاء المدينة جميعها، واحتفي بها وخوطبت بالألقاب الشرفيَّة».

ومن المؤســف بل المأســاوي، أن هذه العقليَّة المدنيَّة وتأثيرها بين الأقوياء هي التي أَفضت، في النهاية، إلى موتها الذي تمَّ بصورة وحشيَّة لا تُقصُّ على ضعفة القلوب. لقد شــغل بابويَّة الإسكندريَّة، في الفترة الواقعــة بــين (382–412) للميلاد تقريبــاً، رجلٌ يُدعــى ثيوفيلوس؛ الذي احتفظ بعلاقة جيدة مع هيباتيا على الرغم من معتقداتهما المختلفة، عــلى أنَّ ابن أخيــه كيرليس قاتل للاســتيلاء على الســلطة في المدينة. وكان أحد نقاد كيرليس صديقاً لــهيباتيا؛ أوريستيس، وقد طلب النُّصح منها في كيفيَّة التعامل مع الصراع الدائر، وسرت شــائعات في أوساط مؤيِّدي كيرليس بــأنَّ هيباتيا كانت وراء عجز أوريســتيس وكيرليس عن تســوية خلافهما، ما قــاد إلى مزيد من العنــف في المدينة. وما هي إلا فترة وجيــزة من بدء هذه الشــائعات، حتى أغــارت مجموعة من الرُّهبان؛ يُدعون بالبارابــالاني، على عربة هيباتيا في أَثناء تجوالها، وعمد الغوغاء إلى تجريدها من ملابســها، وجعلوا جسدها أشلاء مستخدمين مــا يمكن ترجمته من اليونانيَّة: إما بصــدف المحار، أو آجُر، وذلك قبل

أن يجرُّوا أشلاءَها عبر المدينة ليقذفوا بها في أتون النار بعد ذلك. وقد أحدث مقتلها بهذه الصورة الوحشيَّة صدمة عمَّت أرجاء الإسكندريَّة، لا بسبب وحشية الجريمة فحسب، وإنَّما لأنَّ الفلاسفة عُدُّوا، حتى تلك اللحظة، شخصيَّات لا تُمسُّ في عرف المدينة. وكان لمقتل هيباتيا تأثيره المنشور في زعزعة أنصار أوريستيس وإضعافهم، وما هو غير وقت قصير حتى وضع كيرليس يده على المدينة بالكامل. وما زال الجدل قائماً حول سبب مقتل هيباتيا: هل كان بأمر من كيرليس؟ أم كان بأَثَر من البلبلة والعنف اللَّذيْن عانت منهما المدينة في ذلك الدور من تاريخها. ومهما يكن من أَمر، من الواضح أن ما حازته هيباتيا من مكانة وتأثير قد جعلاها هدفاً.

لَمَّا كانت هيباتيا أول شهيدة معروفة من شهداء الفلاسفة، فقد اخْتير إرثُها الدرامي مرات عديدة لدعم قضايا مختلفة أو استنكار أخرى. ففي مقتبل العصر الحديث، كانت هيباتيا محور كتاب وضعه جون تولاند، حملَ عنواناً دراميًّا (ومُسْرِفًا في طوله): «هيباتيا: تاريخ المرأة الأكثر جمالاً، وعفَّة، وعلماً، والبارعة في كلِّ شيء، التي مزَّقها رجالُ الدين السكندريين إِرْباً إِرْباً إرضاءً لكبرياء رئيس أساقفتهم وغيرته وقسوته، ذلكم هو المعروف، ولكن دون استحقاق، بالقديس كيرليس». وقد شقَّت رؤية تولاند المفرطة، على نحو واضح، حول حياة هيباتيا طريقها إلى بقية الكتاب، فقد حاك حولها قصصاً لتعزيز منطلقه المناوئ للكاثوليكيَّة. وجاء إِثر ذلك «توماس ليوس» ليدحض عمل تولاند في مقالة مستوحاة، فيما يبدو، من نزعة تولاند الدراميَّة، وعنونها لويس بـ«تاريخ هيباتيا، غانية مدرسة الإسكندريَّة الأكثر مجوناً:

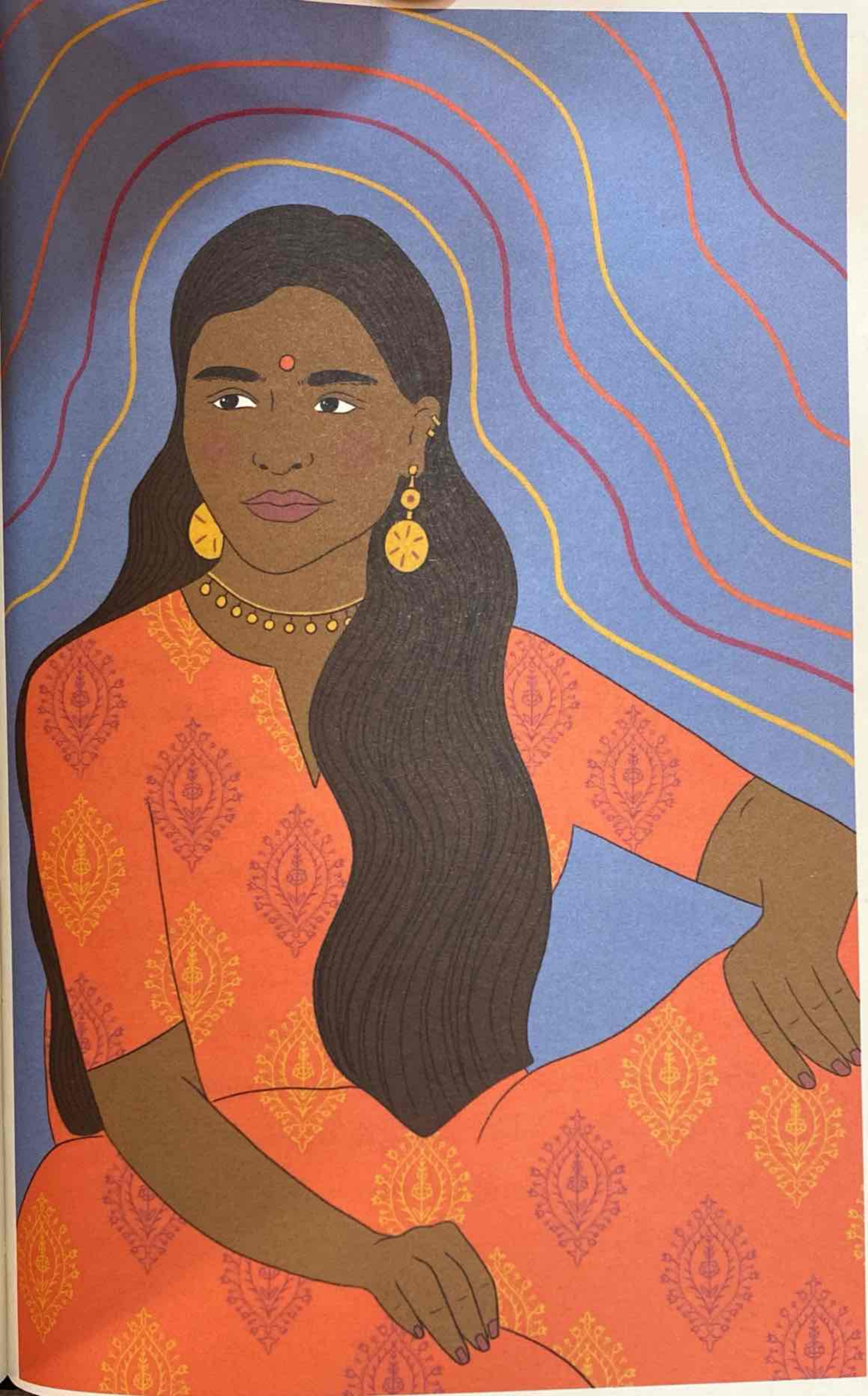
التي قتلتها ومزَّقتها الجماهير شــلواً شــلواً، دفاعاً عن القديس كيرليس ورجال الدين الســكندريين من تشــهيرات الســيد تولاند». وهكذا، نلمــس في كلا النصين إعادة صياغة لشــخصيَّة ضمن تنميطات أنثويَّة تتجاهل، بصورة متقصَّدة، حقيقة وجودها وتعقُّده.

كتب تشــارلز كينجلسي روايةً حول هيباتيا عام 1853، انتشرت على نحو واسعٍ، ما جعل هيباتيا شخصيَّة معروفة لدى جمهور أوسع يتعدَّى حدود الأكاديميــا. كما أصدر الكاتب الأمريكــي؛ إلبرت هوبارد، ما زعم أنه ســيرة حياة هيباتيا. ومع ذلك، فإنَّ الكتاب يزدحم بالقصص المتخيَّلة، ويتضمن العديد من المزاعم التي لا تقوم على أَساس. وهكذا، فقد أســهمتْ أضرابُ هذه الكتب في إقامة صورة موهِمة ورومنتيكيَّة، وأذاعت كثرةً من الأســاطير حول حياتها، وما يزال عدد غير قليل منها قائماً حتى يومنا هذا.

وقد تبنَّت الحركةُ النســويَّة الصاعدة هيباتيــا في القرن العشرين، فكتبت دورا راســل؛ زوجة الفيلســوف برتراند راسل، كتاباً يناقش عدم المســاواة في التعليم بين الرجل والمرأة، عنوانه: «هيباتيا أو المرأة والمعرفــة» (1925). وجاء في مقدمة الكتــاب: «كانت هيباتيا محاضرة جامعيَّة، قتلها أكابر رجال الكنيســة، ومزَّقها المســيحيون إرباً إرباً. ومن المرجَّح أن يكون مَصير هذا الكتاب على الشاكلة ذاتها». وتقصد راســل القول: إنَّه وإنْ مرَّت آلاف السنين على تلك الحادثة، فإنَّ عالم الأكاديميا ما زال فضاءً مُكْتَسَــحاً من الذكور. لقد كانت واحدة من أوليات النساء اللائي نجحنَ في اقتحام الفضاء الأكاديمي الذي كان مكرَّساً بعامَّة للرجال.

ينضاف إلى ما تقدَّم أن هيباتيا نظرت إلى الفلسفة والمجتمع بما هما مقترنان اقتراناً وثيقاً، كما مارست التدريس، وأسهمت إسهاماً بارزاً في ارتقاء علم الرياضة. وليس هذا فحسب، فقد استخدمت معرفتها وديبلوماسيَّتها لصالح المجتمع، وكان بمقدورها أن تبقى في قاعات الدرس والمكتبات حيث تُدرِّس، وتكتب، وتحيا حياة هادئة، بيدَ أنَّها آثرت، عوض ذلك، أن تجهر بالكلام، وأن تستخدم تأثيرها السياسي في سبيل الصالح العام؛ تلك المغامرة التي ستفضي، في نهاية المطاف، إلى مصرعها.

وأخيراً، فإنَّنا ندرك، حقيقة لا خيالاً، أنَّ هيباتيا كانت امرأة متَّقدة الذكاء، وكاريزميَّة، فضلاً عن كونها شجاعة، ومن المرجَّح أنَّها كانت معلمة رائدة في عصرها، وشخصيَّة عامَّة ذات حضور في الإسكندريَّة بأثر من عقليتها المدنيَّة. وآمل أنْ تُلهم المزيد من النساء لركوب المخاطر، وارتداء عباءة الفيلسوف والمشي بخطى واثقة إلى ساحِ المدينة.



لالّا

(1320-1392م)

بقلم: شاليني سِينْها (Shalini Sinha)

كانت لالّا شـــخصيَّةً غير عاديَّة في العالمين؛ الاجتماعي والفلسفي، في كشـــمير القرن الرابع عشر، وكانـــت هذه فترة انتقاليَّة أفســـحَ فيها السياقُ الفلســـفي والديني والســـياسي، الذي كان هندوســـيّاً وبوذيّاً في المحـِّـل الأوَّل، الطريـَـق أمام المؤثِّــر الثقافيِّ الإســـلاميِّ فضلاً عن السلطة السياسيَّة، وظهرت لالّا، في هذا السياق، شخصيَّةً عالميَّة ادَّعى التقليدان؛ الهندوسي والإسلامي، كلٌّ على حِدة، بأنَّها تنتمي إليه.

تُعدُّ لالّا شخصيَّة معتبرة في التقاليد الإسلاميَّة الصوفيَّة، فضلاً عن تقاليد السِّيفا الهندوسيَّة في كشمير. ويطلق عليها الهندوس: لالِشْواري، ويسمِّيها المسلمون لالّا عريفة. أمَّا اسمُها الشعبيُّ غير الطائفيِّ فهو لالّا فقط، أو لال ديد. وقد تركت قصائدُها، التي تناقلتها الألسن لأزيد من 600 عام، إرثاً قويّاً وتعدُّدياً في المشهد الديني والثقافي الكشميري.

لا تُعدُّ لالّا واحدة من أكثر الشـــخصيات تأثـــيراً في التاريخ الدينيِّ لكشمير فحســـب، وإنما شخصيَّة شهيرة في الشعر الكلاسيكي الهندي.

وفي هـذا التقليد العريض، يتماثلُ رفضُها ونقدُها للتشـدُّد الاجتماعي والدينيِّ مع العديد من نقودات الشاعرات-الفيلسـوفات المعروفات في الهند الكلاسـيكيَّة، كما في أوائل العصر الهندي الحديث، من أمثال: أكا ماهاديفي (القرن الثامن عشر، كارناتاكا)، وجانابي (القرن الثالث عشر، ماهاراشترا) وميراباي (القرن السادس عشر، راجستان)، فضلاً عن الشعراء الفلاسفة الخارجين عن الأعراف السائدة من أمثال: كبير (القـرن الخامس عشر، أوتار براديش). إذ تتصدَّى لالَّا، على شـاكلة هؤلاء الشـعراء، للأعراف التقليديَّة طلباً للتحرُّر، فهي تسلِّط الضوء، في عملها، على إمكانيَّة التحرُّر العقلي والجسدي المتاحة للجميع، دون اعتبار للطبقة، أو المعتقد، أو الجنس. وغالباً ما صوَّرتها السير الشعبيَّة، مثل أكا ماهاديفي، على أنها المتنسِّـكة العارية التي اسـتجلبت لنفسها النقد بسـبب رفضها للأعراف السائدة. ومع ذلك، فقد حازَتْ، شأنها شـأن الأخريات من الشـاعرات الراديكاليَّات، مكانـةً عليا خَلَقَتْ وشَرْعَنَتْ فضاءً للشـعر والممارسة الأنثويين اللذين يقطعان مع التقليد الصارم.

تحدِّث الروايات الشعبيَّة أنَّ لالَّا، بعد أن تخلَّت عن منزلها وعائلتها وهي ابنة لسـتة وعشرين عاماً، قد انخرطت فَتْرةً في تعلُّم فلسفة شيفا «غير المثنوية»: السـامخيا(*) (philosophy of non-dual Śaiva)، وممارساتها

(*) فلسـفة السـامخيا: معناها السرد، وهي إحدى مدارس الأسـتيكا (الوجودية) الستِّ في الفلسفة الهندية (المدرسـة العقلانية)، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بفلسفة اليوغا في الهندوسية. تقوم نظرية المعرفة فيها على القبول بثلاثة دلائل (برامانا) من أصل ستة كطرق للحصول عـلى المعرفة، وهـي: الإدراك (pratyakṣa)، والاسـتنباط أو الاسـتدلال (anumāṇa)، والاستشهاد بمصادر موثوقة (śabda). مؤسسها «كابيلا» (القرن السادس ق.م)، ويتألف العالم برأيه من خمس وعشرين حقيقة. (المراجع)

المتعلقــة باليوغا. ولمّــا انتهت لالّا من هذا التدريــب، طافت في ريف كشمير بوصفها «يوجيني» (yogini)، أي امرأة تمارس اليوغا الفلسفيَّة. وتشــهد مضامين قصائد لالّا الفلســفيَّة واليوغَويَّــة الغنيَّة على ذلك، وما يزيد الأمر إدهاشاً أن الدراسات المعاصرة غالباً ما تنظر إلى لالّا على أنها شاعرة بْهاكْتيَّة (bhakti) أو مُتَنَسِّكَةً في المحلِّ الأول، عوض أن تراها فيلسوفة ومُمارســة بارعة لتقاليد شيفا الكشــميريَّة، وما يتصل بها من ممارســات يوغويَّة-تانْتْرِيَّة. ويتجلَّى إرثُها في مجموعة مُتنوِّعة من الشعر الشــعبي المنســوب إليها، الذي من غير المُرجح أنْ يكون عملاً فردياً، ويُعبِّر عِوَضَ ذلك عن أصوات شــعراء ذوي انتماءات دينيَّة وجنسـيَّة ومهنيَّة مختلفة، كما يشــير رَنْجيتْ هوسْكُتِ في كتاب «أنا، لالّا: قصائد لال ديد» (2011).

تســتدعي أقوال لالّا الشــعريَّة (الفاكْسْ: vākhs) فلسفة مدارس شيفا الكشــميريَّة غير المثنويَّة في القرنين العاشر والحادي عِشر. وكانت هذه المدارس مَدينــة، على نحو عميق، للمدارس البوذيَّة في كشــمير. ولا يُعدُّ هذا الفرع من فلســفة شــيفا مَثنويَّاً، بســبب زعمه أنَّ الطبيعة المطلقــة للحقيقــة الواقعيَّة تتجاوز، حُكــماً، البنى «المثنويَّــة» للفكر، والمفهــوم، واللغة. ويعكس اســتخدامها لبعــض المصطلحات مثل: الـ«śiva» (الحقيقة الواقعيَّة المطلقة مثل الوعي «السّاكن»)، و الـ«śakti» (حيويَّة الوعي أو طاقته) بدايات انخراط لالّا في فلســفة شيفا، في حين يَدلُّ اســتخدامها لكلمات من غرار: «śūnyatā» (الفــراغ)، على تأثُّرها الواضــح بالبوذيَّة. كما يَعثــر القارئ على ملامح للتراث الإســلاميِّ الصوفيِّ في أشعارها، وقَدْ تُردُّ هذه الملامح إلى إضافات لاحقة.

تقوم الفلســفة لدى لالّا، كما لدى معظم ممارسي اليوغا الفلسفيَّة، بوصفها ممارســة، أي بحثاً عن الحقيقة والحريَّة يســتلزم تحوُّلاً جذريّاً في الجســد والعقل والوعي، ويجــري تحقيق ذلك بممارســة التدريب الفلسفي على فلسفة شــيفا غير المثنويَّة، وتجسيدها عملياً عبر التدريب اليوغــويِّ للعقــل والنَّفس. ويتغيَّا مثــلُ هذا التدريــب البدني تطويرَ هذا الفهم الفلســفيَّ بوصفــه حقيقة واقعيَّة، وذلــك بجعله جزءاً من التعبيرات الســلوكيَّة في الحياة اليوميَّة، فالقوَّة اللامثنويَّة ترفض رفضاً تامَّاً المَقولات الانقســاميَّة والهرميَّة والإقصائيَّــة التي تنظم عقد الحياة الاجتماعيَّة المعاصرة، إذ تُشــكِّل تلك المقولات الاجتماعيَّة والأخلاقيَّة والدينيَّة خبراتنــا من حيث مفاهيــم: الطبقة العليا والســفلى، والأنا والآخر، والطَّاهر وغير الطَّاهر. ويتجــلى رفض هذا التفكير التقليدي المُتشــدِّد في اســتخدام لالّا لمجموعة متنوعة من تمارين تانترا اليوغويَّة التي تُعدُّ، عادة، غير طاهرة وهَدَّامة للقيم والسلوك التقليديَّة. وتتراوح هذه الممارسات من تناول اللحوم ومُعاقرة الخمور إلى التقاليد اليوغويَّة التي تمارس في ســاحة حــرق الموتى، للتغلُّب على الخشــية من الموت، وتنضاف الممارسات الجنسيَّة المُثيرة إلى تلك التقاليد.

أمَّــا تمارين التانــترا أَو التمارــن الروحيَّة فتهــدف، رفقة الصقل اليوغوي للعقل والنفس، إلى نقل إدراكنا العادي وفهمنا لماهيَّتنا وطبيعة العالم من حولنا. وهي تفعل ذلك عبر الســعي لتفكيك البنى المفاهيميَّة التــي تنظِّم حياتنا وخبرتنا في العالم كما لو كانت مقسَّــمة، وتتحرَّك بين الأفكار المتعارضة المكوَّنة من الخير والشر، والأعلى والأســفل، والحق والباطل، والمُحرَّم والمباح، وما إلى ذلك.

وهكذا، تُحاجج لالّا بأنّه ينبغي لنا التغلُّب على القسمات والتراتبيّات الاجتماعيّة والعاطفيّة والأخلاقيّة الرّاسخة سواء في الجسد أو العقل أو العالم، وتزعم أنّ هذه التقسيمات تحاصرنا سلوكيّاً، وأخلاقيّاً، وإدراكيّاً، ما يجعلُ الفهمَ والتمرينَ اليوغويّيْن ضروريّيْن لتحرير الوعي من الشبكة المفاهيميّة التي تحجبه. وهكذا، تأتي قصائد لالّا لتطرح الطرق التي تُمكّننا من تحطيم هذه الثنائيّات المفاهيميّة الكامنة مثل: الإدماج والإقصاء، الداخلي والخارجي، الأعلى والأسفل. وكيف يمكن لهذا أنْ يُغيِّر، جذريّاً، سُلوكَنا الحِسّيَّ، والإدراكيَّ، والجسديَّ، والاجتماعيَّ (شذرة رقم 61). ويَتَّضِحُ هنا رفضُها للانقسامات الدينيّة حين تُحيل على الإلهي عبر استخدامها مجموعةً مُتنوعةً من الأسماء البوذيّة والهندوسيّة الشهيرة مثل: «جينا»، و«كيسافا». تقول عن التغلُّب على الانقسامات العاطفيّة والأخلاقيّة:

خيراً كانَ أمْ شرّاً، فأنا أحتفي بالاثنين
فأنا لا أسمعُ بأذني، ولا أرى بعيني (المقطع 91)
لقد جَلدوني بالشتائم، واحتَفوا بي باللعنات
...لكنّي أمضي قُدُماً غيرَ آبِهة (المقطع 92).

تمتلئ أشعارُ لالّا بالتبصُّرات حيال طبيعة الحُرية، وتتبدّى الحُريَّة، لديها، بوصفها اعترافاً بحريَّة الوعي لدى الفرد، فالحُريَّة اعتراف بالذات؛ إنّها اعتراف بطبيعتنا الحقيقيّة بما هِي وعي؛ ذلكم الوعي الذي يقوم جوهرُه على الحُريَّة المُطلقة (svātantrya) والإبداع. ويمتلك هذا

الإدراك الأزليُّ لشـيفا القوّةَ أو «القوّة المفاهيميّة» لإظهار نفسه بنفسه، بما هو عالم من الكينونات الواعية والأشياء الجامدة.

إنَّنا نَخْبَر عالم الأشياء؛ الأشياء التي نَعدُّها «أنا» و«لا أنا»، «الباطن» (الذهني) أَو «الظاهر» (المادِّي)، ومع ذلك فليست هذه إلا تَمَظْهُرات لحُريِّة الوعي. وتبسط لالّا ذلك بالقول بأنَّ الإدراك أو الوعي ينشر «شبكة» من المفاهيم المنبعثة من الدَّاخل، لتنصبَّ هذه المفاهيم، من بعدِ، في العالم الخارجيِّ والحياة الدَّاخليَّة لكلِّ شخص «المقطع 105»، فما العالم، وفقَ لالّا، سوى «شبكة الوعي» المَفاهيميَّة، أو بالأحرى شبكة مَفاهيميَّة للوعي–الطاقة، ذلك أنَّ الوعي لا ينبتُّ عن الطاقة التي يتحكَّم فيها أو «يركبها». ويتبدَّى الجسد والعقل، بحسب هذا المنظور، بناءين لا ينفكَّان مَفاهيميّاً عن الطَّاقات التي يتحكَّمان فيها. وعليه، يهدف تمرين العقل والتنفُّس اليوغَويُّ إلى صقل التعرُّف على عالم الأشياء هذا، بما فيها الذات، بما هي محتويات الوعي الأصليِّ الذي هو -في حقيقة الأمر- الوعي نفسه، لا شيء آخر.

يقودُنا الاستبصار اليوغويُّ إلى فهم عالم الأشياء، التي يُنظر إليها عادة كأَشياء منفصلة ومتباينة، على أنها تتكوَّن من تمظهرات لمسرحيَّة جَماليَّة للوعي؛ مسرحيَّة تُعاش بوصفها متعة وبهجة. وهكذا، فإنَّ تمارين اليوغا تُجرِّد الشبكة المفهوميَّة مِمَّا يحجب حقيقة العالم وحقيقة ذواتنا، وتُحيلها إلى وعي خالٍ من العوائق، و«فارغ» من ماديَّة وصلابة الأشياء الموضوعيَّة والذاتيَّة التي يفرضها العقل (المقطع 86). وتفعل هذه التمارين ذلك عن طريق تحويل الطاقات المفاهيميَّة التي تظهر على هيئة جسد، وعقل، وعالم. ويستلزم هذا تحوُّلاً في العقل الذي يتحكم بهذه الطاقات؛ ذلك

التحوُّل الذي تصفه لالّا بأنه «إذابة» البنى الاعتياديَّة والمنتشرة للعقل، عبر التمرين اليوغويِّ المكثَّف للعقل والنفس (المقطعان 76-77)، إذ تدرك اليوغيني (المُكافئ الأُنْثويّ لليوغَويِّ المُذكَّر)، عبر تمرين العقل والطاقات الحيويَّة التي يتحكم بها، الطبيعةَ الفارغة وغير المفاهيميَّة للوعي بما هي الطبيعة الدائمة لكلِّ شيء، ويجري اختبار هذا الفهم بوصفه «ازدهاراً» أو حُرِّيَّة الوعي (المقطع 110).

وقد فسَّرت لالّا، أيضاً، عملية التحوُّل الذاتي هذه على أنَّها تنقية وتوحيد للطاقات المفاهيميَّة المَثنويَّة المتمثِّلة في الآلهة الذكور والإناث («شيفا» و«شاكتي»)، التي تُشكِّل عقل المُمارس وجسده. وهكذا، فإنَّه بتوحيد هذه الطاقات المفاهيميَّة المثنويَّة في وعينا، يَتبدَّد الانقسام الداخلي كما الخارجي، ولم تَعد اليوغيني، إذَّاك، مُقيَّدة بهويَّتها العقليَّة أو الجسديَّة، كما لم تعد تتماثلْ مع عقلها وجسدها، أو أيٍّ من الظواهر العقليَّة والفيزيقيَّة؛ من غرار «أَنا» أو «مِلْكي». ويتبدَّى هذا تبديداً للتقسيمات المفاهيميَّة، ويتجاوز الانشغالاتِ والتطابقاتِ الجسديَّة كلَّها (المقطع 43). ويشخِّص هذا النوع من الوعي غير المفاهيمي مُكافئاً لتجربة الفراغ في العالم الحِسِّي والذات، فهناك تبدُّد «للشعور» بأنَّ «أنا» أو العالم لديه حقيقة جوهريَّة؛ حقيقة أخرى تتعدَّى تلك المتعلقة بالفضاء الفسيح للوعي. وهكذا، غدت اليوغيني، الآن، مُتحلِّلة من القيود المفاهيميَّة جميعها.

إذ يُختبر، الآن، بما هو «إيقاظ» أو إبدال لعقلها بحيث «تملأ» الحواس ما تقع عليه من أشياء حسية بطريقة تَتبدَّى فيها التجربة الحسيَّة انتشاءً جمالياً أو «نكتاراً رحاقياً» في منفسح الوعي «المقطع رقم 76».

وتصف لالَّا ذوبان العقــل المفاهيميِّ الذي يذوب به كل شيء، ويظهر خالياً من الجوهر، على النحو التالي:

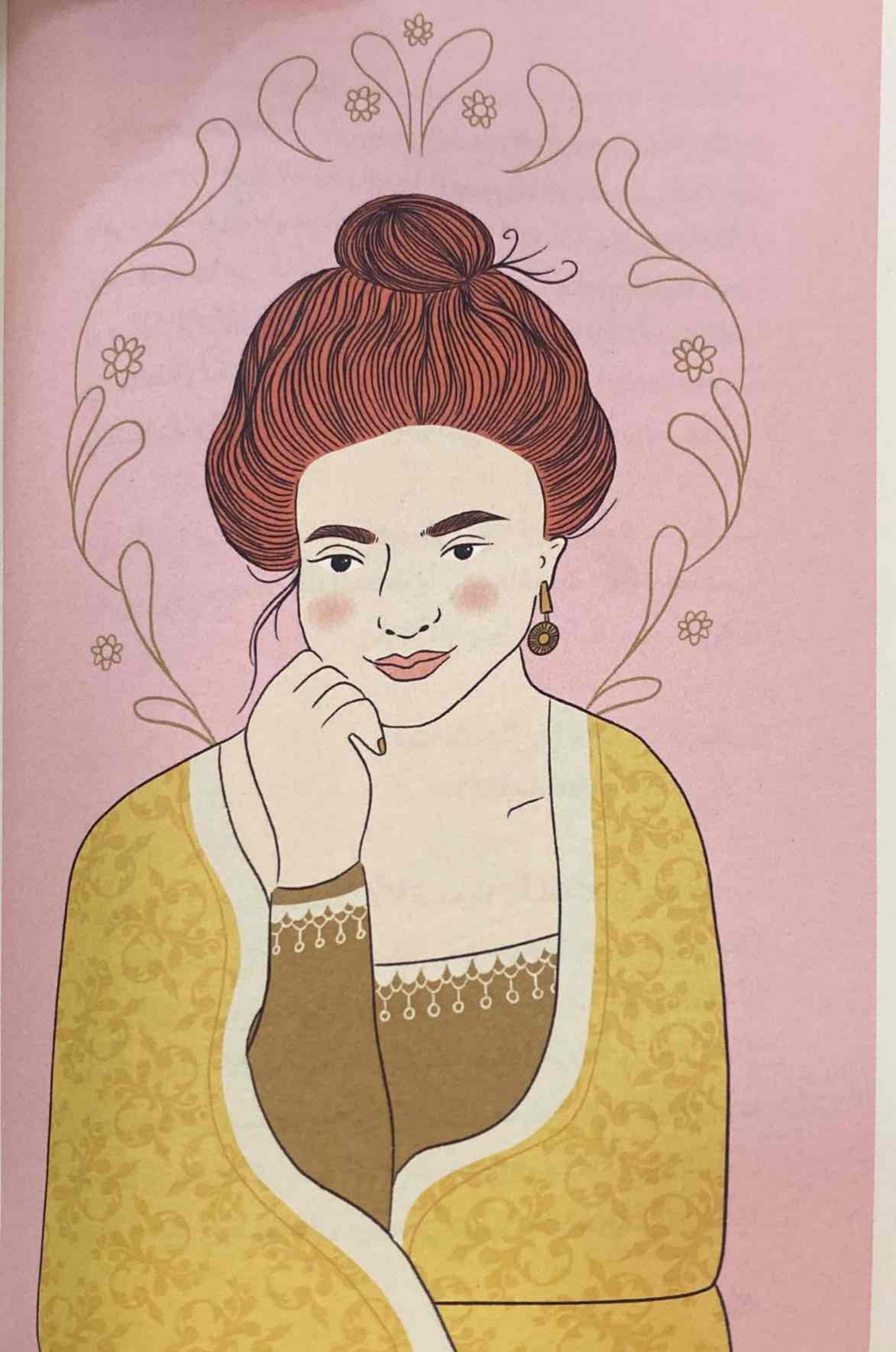
عندما يذوب العقل، ما الذي يتبقَّى؟
الأرض، الأثير، السماء، تغدو، جميعها، خاوِية (المقطع 73).
عندما يذوب العقل، ما الذي يتبقَّى؟
يختلط حينها خُواء [العقل] بخُواء [الوعي] (المقطع 74).

وهكــذا، تتبدَّى تجربةُ الخُواء والبهجة الحسـَّية تحققـاً لمبدأ أن المرء -ببســاطة- وعيٌ غير مفاهيمي، أو شـيفا؛ تلك التجربة التي من غير الممكن تصورها أو التعبير عنها بالألفاظ:

إنَّ الكلمة العليا التي تبحث عنها
هي شيفا ذاتها (المقطع 136).

من المهم أن نلاحظ أن ممارســة لالَّا الفلسفية تمثل دَمقرطة للتراث، وقد تحقق ذلك عبر بسطها الفكرَ الفلسفيَّ من خلال مصطلحات سهلة المأخذ، متوسلةً صوراً واســتعارات من الحياة اليومية. وقد أتاح ذلك لأفكارها، إلى جانب رفضها الصريح للمحرمات الاجتماعية، اكتساب شــعبية عبْر ألوان الطيــف الاجتماعي جميعها، وســط النخبة المتعلمة وأولئك غير المتعلمين على حدٍّ سواء، إذ تسعى فلسفة الحرية لدى لالَّا لإذابة القســمات والتراتبيات في الدين، والطائفــة، والطبقة، والجندر،

والجنـــس، والعقل، والجســـد، والذات، والعالم. وهـــي تفعل ذلك في سعيها نحو الحرية العالمية والمتاحة للجميع كما هو الأمر في طبيعة وعي الفرد بذاته. وإنَّ ما يستدعي دراسة مُحكمةً لفكر لالّا ومُمارساتها ماثلٌ في قدرة فلسفتها على مُخاطبة قلب التجربة البشرية عبر استحضارها للحرية بوصفها الإمكانيَّة الدائمة للوعي. فضلاً عن ذلك فإنَّ فلسفتها تلهمنا في استنطاق مُمكنات الحرية البشريَّة، اليوم، عبر تجاوز الحدود المفاهيميَّة، والقسمات، والتراتبيَّات التي تشكِّل وَعْيَنا الخاصّ.



ماري آسْتِلْ

(1666-1731م)

بقلم: سيمونْ وِبْ (Simone Webb)

لعلَّ القارئ سمع عن ماري ولستونكرافت التي سيقرأ عنها في الفصل التالي، فهي أكبر اسم ينشأ في الذهن حين يفكِّر الناس في الحركة النسويَّة المبكِّرة، بيد أنَّه من غير المُرَجَّح أَن يكون على دراية بشخصيَّة هذا الفصل. لقد حلَّلت ماري آسْتِلْ، على شاكلة ولستونكرافت، ظرف المرأة المستعبدة في علاقتها بالرجل، كما قدَّمت، مثل خَلَفِها، حُلولاً مُعتبرة. وقد ظهرت أطروحتها الفلسفيَّة النسويَّة: «مُقترح جادٌّ للنساء» (1694) قبل قرن من كتاب ولستونكرافت المعروف على نطاق أوسع، وهو كتاب: «الدفاع عن حقوق المرأة» (1792).

مهما يكن من أمر، فإن كتابات آسْتِلْ لا تقتصر على فكرها النسوي، فقد اشتمل مُنتجها الغزير على أطاريح في: اللاهوت، والميتافيزيقيا، والإبِسْتِمولوجيا، والأخلاق، والإشكالات السياسيَّة السائدة في زمانها.

وتبدو آسْتِلْ مُتناقضة على نحو غريب في أعين القرَّاء والمعاصرين، فنراها تكتب بلغة لاذعة وراديكاليَّة في واحد من نصوصها عن الآثار

الســلبيّة التي ينزلها الزواج بالنســاء، في حين تظهر مُحافظة بصورة تامّة في نصٍّ آخر، حين تتناول التراتبيّات الاجتماعيّة القائمة آنذاك. ليس هذا فحســب، فمن الممكن أنْ يقع القــارئ، في أطروحتها ذاتها، على تهكُّم ظريف يتجاور مع نَفَسٍ تَقَوِيٍّ مَسيحيٍّ جادٍّ.

لا نتوافر على كثير من المعلومات عن حياة آسْــتِلْ، لكنَّنا نعلم أنَّها، خلافــاً للعديد من الفيلســوفات الرائدات في بواكــير الفترة الحديثة، مثل: الليدي آنْ كونواي، أو مارغريــت كافنديش، لم تَنْحَدِرْ من عائلة أرســتقراطيَّة، فقــد كان والدها تاجر فحــم في نيوكاســل، ولم تَحْظَ، شأنها شأن معظم نســاء إنجلترا في القرن السابع عشر، بتعليم رسميٍّ، لكنَّها حظيت بِخالٍ ذي منزع ثقافيٍّ، وهو رالف آسْــتِلْ، يُعتقدُ أنَّه تولَّى تدريسها، وكانت له أسباب وصلات بمجموعة من الفلاسفة يُعرفون بأفلاطونيّي كيمْبْــرِجْ، ولا ريبَ أنَّ التأثــيرات الأفلاطونيّة ظاهرة في كتاباتها المتأخِّرة.

توفي والد آسْــتِلْ عندما كانــت في الثانية عشرة مــن عمرها تاركاً الأسرة في عُسْرٍ ماليٍّ، ولَمَّا كانت فُرصُ آسْــتِلْ محدودة جدّاً كونها امرأة، وإذْ لم ترغب بالزواج أو أنَّها لم تمتلك إليه ســبيلاً، فقد ارتحلتْ إلى لندن في أوائــل العشرينيَّــات من عمرهــا، وكانــت محظوظة بــأن أمدَّها رئيسُ أســاقفة كانتربري؛ وليام ســانكروفت، بمعونــة ماليَّة وقدَّمها لشــخصيَّات فاعلة في الحقل الثقافي، ولا ســيما من الناشرين، وما هو غــيرِ وقت قصير، إِثْــر ذلك، حتى بــاشرت الكتابة. لم تتزوجْ آسْــتِلْ قــطُّ، وآثــرت، بجرأة، العيــش وحيــدة، مُقيمة صداقات مع نســاء ذوات توجُّــه فكريٍّ في لنــدن، وحصلت على رعايتهنَّ. وقد أنشــأت

مدرسةً خَيْرِيَّةً للفتيات الفقيرات في تشيلسي بدعم من صديقاتٍ، مثل: الليدي كاثِرِنْ جونْزْ، والليدي إليزابِثْ هاسْتِنْغزْ؛ المعروفة باسم الليدي بيتي. لَقَدْ علَّم حياتَها تَقَشُّفٌ وتقوى شديدان، وَقَضتْ عن عمر ناهَز الثالثة والستين بأثر من سرطان الثدي.

بيد أن آسْتِلْ لا تُعرف اليوم بسبب مساعيها الخيريَّة وورعها الشخصي، وإنما بسبب كتاباتها. كان الجزء الأوَّل من الأطروحة المذكورة آنفاً: «مُقترح جاد للنساء» (1694)، هو أوَّل نصٍّ منشور لها، وقد تبعه الجزء الثاني بعد بضع سنين في العام 1697، ثم ما لبثت آسْتِل أن نشرت عملاً آخر من أعمالها ذات النزعة النسويَّة هو: «بعض التأمُّلات في الزواج» عام 1700. وكتبت بخاصَّة فيما تلا ذلك من سنين، في السياسة القائمة آنَئِذٍ، فضلاً عن عملها العمْدة: «الدين المسيحي كما تعتنقه ابنة كنيسة إنجلترا» (1705). يتصدَّى هذا النصُّ اللاهوتيُّ والفلسفيُّ الضخم، فيما يتصدَّى، لانعدام المساواة بين الجنسين، إذْ تحثُّ آسْتِل النساء على تعلُّم الأسس المنطقيَّة لدينهنَّ وفهمها، عوض قبول العقيدة اتباعاً وتقليداً.

شكَّلت آسْتِلْ، إلى حدٍّ كبير، جزءاً من البيئة الفلسفيَّة في مطلع القرن الثامن عشر، وعلى الرغم من العوائق الجندريَّة، فقد ارتَبَطتْ، على نحو مباشر وغير مباشر، بالمفكرين البارزين آنذاك. فهذا كتاب «رسائل تتعلَّق بحُبِّ الله» (1695)، الذي ينتمي إلى الجزء الأوَّل من مسارها المهنيِّ، يشتمل على مجموعة من الرسائل التي تبادلتها مع جونْ نُرِسْ؛ الفيلسوف غير المعروف في أيَّامنا، لكنَّه كان ذائع الصيت آنذاك. أمَّا جون لوك، الذي يُعدُّ أشهر الفلاسفة في ذلك العصر، فلطالما اشتبكت مع

فلسفته، ووجَّهت نقوداتٍ حادَّةٍ لفكره الإمبريقي، وإنْ لم تتواصلْ معه على نحــو مباشر. كما تصدَّت على نحو غير مباشر لفيلســوفة معاصرة لها؛ هي دَمارِسْ ماشَمْ (المعروفة أيضاً باسم دَمارِسْ كدْوِرْثْ ودَمارِسْ كدْوِرْثْ ماشَمْ والليدي ماشَمْ) صديقة جون لوك ورفيقته، إذْ عمدت آسْتِلْ في كتابها: «الدين المسيحي»، إلى دحض الحجج التي ساقتها ماشَمْ في أطروحتها: «خطاب في محبَّة الرب» (1696)، وإنْ كان تحت تأثير الردِّ على لوك. وقد كانت ماشَمْ، شأنها شأن آسْتِلْ وشأن النساء اللاتي يَكتُبْن في ذلك الوقت، قد نشرت أعمالها غُفلاً من الاسم الحقيقي.

قُرئت أعمال آسْتِلْ على نطاق واسع في الوقت الذي كانت تكتب فيه، لكنَّ كتاباتها سرعان ما تَوارَتْ عن النظر عقب وفاتها، وقد اســتثمرت النســاء المُثقَّفات أفكارها في دعم ســعيهنَّ نحو المعرفة عبر تبادل كتبها ومناقشتها.

ولم تكن هويَّة آسْــتِلْ مخفيَّة تماماً، على الرغم مــن أنَّها كانت تكتب مستخدمة اسماً مستعاراً، فقد كانت كتبها، في أواخر القرن السابع عشر ومطلع القــرن الثامن عشر، معروفة بدرجة كافيــة، ومن علائم ذلك أنْ يســخر منها بعض الكتاب مثل جوناثان ســويفت (المعروف اليوم بسبب عمله؛ رحلات جاليفر)، فضلاً عن انتحال «توظيف» الفيلسوف المثالي الشهير (القرن الثامن عشر)؛ جورج بيركلي، لشخصيتها في كتابه: «مكتبة السيدات» (1714).

وعليــه، أين تقف آسْــتِلْ فلســفيّاً؟ انخرطت آسْــتِلْ، إلى جانب فكرها النسويِّ الذي سأتطرَّق إليه عمَّـــا قريب، في العديد من القضايا الرئيســة القائمة آنــذاك، ومن الممكــن أن تصنَّف، بعامَّــة، على أنها

فيلســوفة ديكارتيَّة وأفلاطونيَّة، ما يعني أنَّها ورثت آراءها الفلســفية من «أبي الفلســفة الحديثة»؛ رينيه ديكارت، ومن أحد أوائل الفلاسفة وأعظمهم؛ أفلاطــون. ويتجلَّى هذا في نزوعهــا إلى تأكيد تغليب قيمة العــالم الروحي على العــالم المادي، فضــلاً عن حِجاجها ومــؤدَّاه أن المعرفة المتكســبة من خلال التفكير العقلاني، والاتصال بالإلهي، أكثر يقينيَّة من المعرفة المتكســبة عَبْرَ الإدراك الحسِّي. وقد أشارت، في كتابها: «مُقترح جادٌّ للنساء»، إلى أنه من المُتعيَّن علينا أنْ «نَنْأى بأنفسنا، بقدر ما نستطيع، عن الأشياء الماديَّة، علَّه يُسمع صوت العقل الخالص على نحو أفضل، وحتى نفيد من حواسِّنا فيما جعلت له... ولكن دون أنْ نعتمد على أَدلَّتها لدى بحثنا عن الحقيقة.

ويتبدَّى هــذا نقيضاً لتجريبيَّة لوك التي تــرى العقل صفحة بيضاء إلى أنْ يتمَّ اكتساب المعرفة من خلال الخبرة الدنيويَّة. وفي حقيقة الأمر، تعارض آسْــتِلْ لوك بشــدَّة في العديد من النقاط الفلسفيَّة واللاهوتيَّة المعتبرة، إذ تقول، مثل ديكارت، بوجود عقل سرمديٍّ غير ماديٍّ مُتَّحد في هذا العالم الدنيوي، مع وجود جسدٍ ماديٍّ فانٍ، لكنَّ الأوَّل أسمى من الثاني، واستتْباعاً يســتحق عناية وانتباهاً أكبر. ومع ذلك، فإن آسْتِلْ لا تعتقد، خلافاً لديكارت، بأنَّه من الممكن للبشر أن يعرفوا طبيعة العقل، محاججة كذلك بأنَّ العقولَ ليست كلُّها متشابهةً، ولا هي ذات قدرات متســاوية، غير أنَّ عدم تِســاوي العقول لا يقوم على أساس جنْدريٍّ؛ فالمرأة والرجل متساويان طبيعيّاً في مستوى العقلانيَّة كما في القدرة على تحقيق الاستقامة الأخلاقيَّة.

وهكذا، توظِّف آسْــتِلْ الأفكار الديكارتيَّة لدعم حججها النسويَّة:

فـإذا كانت عقول الرجال والنســاء واحدة جوهريّاً، فلا ســبب يحول دون حصول النساء على التعليم والتنمية الذاتيَّة اللتين يُستحثُّ الرجال على السعي لامتلاكهما.

دعمت العديد من آراء آسْتِلْ الفلسفيَّة موقفَها الأنثويَّ، ومن ذلك: نظريتها حول إرادة الحريَّة لدى البشر واســتقلال الذات تعضد قناعتها بأنَّ المرأة سيقت إلى هذا الحال من انعدام الاستقلال الذاتي.

تظهر الدراسات المتزايدة حول آسْتِلْ على نحو وجيه، كيف تتشابك آراؤُها في مختلف الحقول مُشكِّلة نظاماً فلسفيّاً مُحكماً ومُعقَّداً وأَصيلاً.

لم يكن انشغال آسْـتِلْ، خلافاً للفكر النسوي المُتأخر، يتعلَّق بافتقار النســاء للحقوق، أو اضطهادهن على مســتوى مادِّي من قبل المجتمع الأَبويِّ، وإنَّما كانت معنيَّة عوضاً عن ذلك بإظهار كيف تُشـَّوه ذوات النســاء، ويجري إعطابها عبر الأعراف الاجتماعيَّــة ونقص التعليم، ما يجعلها عرضة للعيــوب الاجتماعيَّة مثل: الغرور، والزَّهو الزائف. وقد كتبت في كتابها «مُقترح جاد للنساء» تقول: «إذا نُشِّئْنا، منذ الطفولة، في بيئة جهولة وفارغة، وعُلِّمْنــا أن نكون مغرورين، وهزليِّين، ومُتقلِّبين، فليس من الغريب، إذَّاك، أن تظهر الآثار الســيئة لهذا السلوك في أفعال حياتنا المســتقبليَّة جميعها». كما أنَّ التمييز الجنسي يجعل من المُتعسَّر على النساء أن يصبحن كائنات عقلانيَّة وأخلاقيَّة.

لم يكن ردُّ آسْتِلْ على هذه المشــكلة الدعوة إلى تغيير اجتماعي واسع النطاق، فهــي تقرُّ بأنَّ الرجــالَ، بناء على ما تقدَّم، مــا زالوا يتمتعون بامتيازاتهم بالنســبة لنــا، ولا نقصد، إذَّاكَ، أنْ نعتــدي على امتيازاتهم القانونيَّــة». وتطرح آسْـتِلْ، عوض ذلك، اســتراتيجيَّةً ذاتَ شــقَّيْن

لعلاج ما تتعرَّض له النســاء من مشكلات: الأوَّل، وهو الأكثر شهرة، تمثَّــل في طرحها مُقترحــاً لإقامة ملجأ تعليميٍّ خاصٍّ بالنســاء، حيث يمكن لهؤلاء تطوير أنفسهنَّ ليصبحن كائنات فاضلة وعقلانيَّة، فضلاً عمَّــا يتاح لهنَّ من تكوين صداقات راقية مع نساء أخريات.

ويتعيَّن أن تتمثَّل واحدة من المقاصد العظيمة في إزالة غشاوة الجهل الذي أرْكســتْنا فيه العــادة، وفي مدِّ عقولنا بمخزون مــن المعرفة المتينة والمفيدة.

أما الشقُّ الثاني من الاســتراتيجيَّة، فقد تمثَّل في وضعها نظاماً فكرياً وأخلاقياً يمكن للمرأة اتباعه لصقل ذاتها.

يمكن للمرأة، بممارســة التأمُّل الفلسفي، وضبط الذات العاطفي، أن تتحرَّر داخليَّاً من جــور الأعراف الاجتماعيَّــة وتقلُّباتها العاطفيَّة. وكتبت آسْــتِلْ تقــول في ذلك: «يتعيَّن علينا أن نكــون الملوك المُطلقين في دواخلنا»، إذْ رجتْ آسْتِلْ أنْ تتحصَّل قارئاتهاعلى الاستقلال الذاتي، حتى لو بقي وضعُهنَّ القانوني والاجتماعي على حاله.

تقدِّم آسْــتِلْ، إلى جانب كتاب «مقترح جاد»، نقداً لمؤسسة الزواج في كتابها: «بعــض التأمُّلات حول الزواج»، الذي مــا زال يُقرأ اليوم بوصفه مقترباً راديكاليَّاً، فهي وإنْ كانت تقرُّ بأنَّ الزواج مؤسسة إلهيَّة، وتعتقد بأنَّــه يتعين على المرأة، في نطاق الحيــاة الزوجيَّة، واجب طاعة الزوج، فإنَّها تُحاجج، في الوقت عينه، بأنَّ جُلَّ الزيجات ضارَّة بالنساء، وأنَّ الرجال يمارســون ســلطتهم وقوتهم بطريقة تعســفيَّة ومُفرطة، ما يُجبر النســاء على تســليم أمر عقلانِيَّتِهنَّ واستقلالهن إلى شركاء غير لائقين، بيد أَنه لا مناص من ذلك إن دخلت الزوجة المُؤسسة الزوجيَّة؛

فلا مجال للطلاق في معتقدات آسْتِلْ المسيحيَّة الصارمة. لكنها تُلمح، مع ذلك، إلى أنه من الأحسن لمعظم النساء ألا يتزوَّجْن بأيَّة حال، وكتبت في ذلك تقول: لعلَّهنَّ إذا تروَّين في الأمر وتأمَّلْنَ به، لا يتزوَّجْنَ إلا ما ندر».

وتتوافق هذه الحجَّة الهدَّامة مع دعوتها لمجتمع نسويٍّ انفصاليٍّ، في كتابها: «مقترح جاد»، حيث يمكن للمرأة أن تكون متحلِّلة في مكان ما من العروض الجنسيَّة والرومَنْسيَّة، وقد تظلُّ في مأمن من المحاولات الشريرة التي يقوم بها الرجال الماكرون.


تبدو آسْتِلْ متناقضة، إذ تتجاور فلسفتها النسويَّة مع حسٍّ اجتماعيٍّ مُحافظ بدرجة مفرطة، ومن الممكن أنْ يعتريها النقص في أحيان كثيرة؛ فمقترحُها المتعلِّق بإنشاء مكانٍ تعليميٍّ خاصٍّ بالنساء، مثلاً، يستهدفُ على نحو صريح نساءً ينتمين إلى طبقة بعينها، فضلاً عن امتلاكهنَّ موارد ماليَّة وفيرة، أولئك هن «ناس الطبقة المخمليَّة» القادرات على منح «خمسمئة أو ستمئة جنيه» يرصدنها للمشروع. وهكذا، فإنَّ كتابتها لا تنشغل بالنساء الفقيرات أو نساء الطبقة العاملة، بل إنها تؤيِّد التراتبيَّات الاجتماعيَّة الطبقيَّة، فليست آسْتِلْ نسويَّة على الصُّعُد جميعها. ولعلَّ المراقب يرى تركيزها على التحوُّل الذاتي الفردي للمرأة، عوض المقاومة الجمعيَّة، بوصفه استجابة غير كافية للاضطهاد الأبويِّ.

وليس هذا فحسب، فهي تقلِّل من قيمة الجسد المادي بما هو نقيض للعقل والروح غيرِ المادِّيَيْن، ويجعلها هذا على خلاف مع التقليد النسويِّ المتين الذي يعيد تأكيد أهميَّة التجسيم، ويفسِّر الإعلاء من شأن العقل على أنه مُتضمِّن للمُثُل الذكوريَّة. كما أنَّ المركزيَّة التي تجلتها معتقداتها

المسيحيَّة داخل نظامها النسـوي والفلسفي لا تتناغم، ربما، مع القراءة العلمانيَّة المتعاظمة، ولا تتماشـى مع عالم غالباً ما تهتمُّ فيه المؤسسـات الدينيَّة والمنظومات العقديَّة بدعم السلطة الأبويَّة.

وعلى الرغم ممَّا سُـقْناه آنفـاً من قضايا، تَبرزُ آسْـتِلْ بوصفها امرأة كرَّسـت نفسها لأخواتها من النساء الأخريات، منحازةً للشأن النسوي وتعزيز قدرات المرأة. فبمقدورنا، على الرغم من أنَّ النسـيان قد طواها بُعَيْـد وفاتها، أنْ نعثر عـلى أصداء لأفكارها على امتـداد تاريخ الفكر النِّسـويِّ، كما يربط الباحثون عملها بالتنظير النسـوي الحديث حول السـلطة والاسـتقلاليَّة والانفصاليَّة، فضلاً عن الأعمال المتأخرة التي تربط فكرها بظاهـرة «التلاعب بالعقول» (gaslighting)، ويزعم بعض آخـر أنَّها أوَّل مفكِّرة نسـويَّة إنجليزيَّة لم تؤشِّر على عدم المسـاواة بين الرجل والمرأة فحسـب، وإنَّما أقامت تنظيرات حيال تلك اللامساواة، ودعت لعلاجها، بل طرحت حلولاً.

وإذا رغب القـارئ في التعرُّف على عمل آسْـتِلْ على نحو أفضل، فعليه أنْ يمسك بكتابها: «مقترح جاد للنساء»، ويغوص فيه، فهو كتاب ثاقب، وظريف، وقاس حتـى هذه اللحظة. فضلاً عن أنه يمثِّل مقدمة فائقة لهذه الفيلسوفة اللامعة التي لا تحظى بما تستحقُّه من تقدير.



ماري وُلْستونْكرافْتْ

(1759-1797م)

بقلم: ساندرينْ بِرْجيه (Sandrine Bergès)

ربما تكون ماري وُلْسْتونْكرافْتْ معروفة بصورة أفضل من النساء الأخريات في هذه المجموعة، على الرغم من أنَّ اسمها غريب بصورة ما. ومع أنَّ شُهْرَتَها، اليوم، ترجع إلى دفاعها الجسور عن حقوق المرأة، فضلاً عن دعواتها لإصلاح التعليم جذريّاً، فإنَّ هذا الاعتراف بجهودها لم يأت إلا مؤخَّراً. وقد اشتهرت وُلْسْتونْكرافْتْ بسبب كتاباتها إبَّان حياتها، لكنَّ سمعتها في السنوات التي أعقبت وفاتها عرفت انحداراً حادّاً، بسبب خيارات حياتها لا أعمالها الكتابيّة (إذ كشف زوجُها تفاصيل شخصيَّة كثيرة في السيرة التي عقدها حول حياتها). وقد اشتهرت كرَّةً أخرى، رِفقة النِّسويَّات من غرار: فيرجينيا وولْفْ، وَ«إما جولْدْمان»، في مطالع القرن العشرين. ومن جديد فإنَّ حياتها لا أعمالها هي التي جذبت الانتباه إليها.

لقد عَثرتُ على ماري وُلْسْتونْكرافْتْ أوَّلَ مرَّة بفضل زميلٍ لي تنبَّه إلى نُدرة النساء في منهجنا الدراسي المتعلق بمساق تاريخ الفكر السياسي.

وكان أنْ عـرض كتاب: «دفاعاً عن حقوق المـرأة» (1792)، إضافة إلى كتب المنهاج، فقرأت الكتاب خلال الأيـام القليلة التالية، ولم ألتفت، إثر ذلك، إلى الوراء مطلقاً.

ولدت ماري وُلْستونكرافْتْ في لندن عام 1759، وقد وَرِثَتْ أُسْرَتُها، إثـر ولادتها بفترة وجيزة، معامـلَ تصنيع من جدِّهـا لأبيها، ولمَّا كان أبوها سِكِّيراً ومُقامراً فقد عَنى هذا أنَّ الأسرة دخلت في حالة من الفقر المُدْقع ما إن بلغت ماري سـنَّ المراهقة، مـا اضطرَّهم إلى التنقُّل الدائم تجنُّباً للدائنين، فأُهمل، إذَّاك، تعليم ماري. وإذْ كانت هذه الأخيرة طفلةً ذكيَّـة وفُضوليَّة، فإنَّها أفادت من أيِّ مكتبة وقعت عليها، وتعلَّمت على نفسـها تعليماً قويّاً بصورة مـا (على الرغم من عـدم معرفتها باللغتين اليونانيَّة واللاتينيَّة، ولم تكن تتحدَّث الفرنسيَّة بطلاقة كما تمنَّت). ولشدَّ ما هـو آسرٌ تتبُّع مهاراتها الكتابية عبر رسـائلها، بدءاً ممَّـا تبادَلتْه مع صديقتِها جين آردن من مراسـلات غلبت عليهـا الأخطاء الإملائيَّة والصياغة الفقيرة، وكان ذلك في بيفرلي، يوركشـير، وانتهاءً برسائلها الرقيقة والدقيقة والجميلة التي كتبتها عن البلدان الاسكندنافيَّة في نهاية حياتها.

إنّ نشـأة وُلْسـتونكرافْتْ قد علَّمَتْها كذلك درسـاً مُؤلماً حول ما يَعنيه أن تعيش المرأة في مجتمع لا تملـك فيه حقوقاً خاصَّة بها؛ فقد كان والدها رجلاً عنيفاً يضرب أمها كلَّما اعْتَرَتْهُ نَوبة سكر. وعلى الرغم من أن توصيفات ماري شـبه الخياليَّة لأمِّها تشي بأنَّها كانت أُمّاً قاسـية، إذ تشـكو من قلَّة اهتمام والدتها بها، وعدم اكتراثهـا بعامَّة، فإنَّ زوجها؛ وِلْيَـمْ جُدْوِنْ، يخبرنا بأنَّ ماري كانت تُعَسْـكِر أمام حجرة نوم والدتها

حمايــةً لها في الليالي التي يعود فيها والدُهــا ثَملاً، وما من ريب أنَّ تجربة العيـش في ظلِّ والدٍ عنيفٍ منحتْها فَهماً مُبكِّراً لمــا يمكن أنْ تعنيه تبعيَّة المــرأة في الحياة الزوجيَّة. وفي وقت لاحق حــين كانت في العشرينيَّات من عمرها، اشتكتْ شــقيقتُها المتزوجة حديثاً من عنف زوجها، وأنَّها لا تســتطيع البقاء معه، فعمدت وُلْسْــتونْكرافْتْ، من فورها، إلى تدبير فرار أختها، وأخذت على عاتقها موضوع ســلامتها منذ تلك اللحظة. رُبَّما لأن وُلْسْتونْكرافْتْ اضطلعت بتعليم نفسها منذ البداية، فقد تمثَّلت عنايتها الأولى، بما هي كاتبة وإحدى مســاعيها الأولى لكسب عيشها، في موضوع التعليم، فأنشأت رفقة شقيقاتها وصديقتها المقرَّبة؛ فاني بْلَدْ، مدرســةً للفتيات في نيوينجتون جرين التي كانت آنذاك قرية في شــمال لندن. لم تدم المدرســة طويلاً، فقد انتقلت «فــاني» إلى البرتغال صحبة خطيبهــا، وألَمَّ بها مرض شــديد بعد أن وضعت مولودها، فســافرت ماري إلى البرتغال في محاولة لإعانــة صديقتها، لكنَّ «فاني» ما لبثت أنْ ماتت، وحين قفلت ماري عائدة إلى لندن كانت المدرســة قد أفلست. في أيِّمــا حال، مثَّلت التجربة جانباً مهمَّــاً من حياة وُلْسْتونْكرافْتْ، إذ عُنيت في الكثير من كتاباتها بتعليم الفتيات.

عندما أفلســت المدرســة، كانت وُلْسْــتونْكرافْتْ مثقلة بالديون، فلجــأت، أول ما لجأت، إلى تأليف كتــاب، وكان بعنوان: أفكار حول تعليم البنات (1787)، عمدت فيه إلى تطوير حجج تهدف إلى تحقيق المزيد من المساواة بين الجنسين في التعليم، ولا سيَّما حين يتَّصل الأمر بالتفكير المجرَّد، كما نافحت عن حقِّ الفتيات في السفر إلى الخارج قبل أن يدلفن إلى بيت الزوجيَّة مُحتجة بأن هذه ميزة يســتأثر بها الرجال دون النســاء،

أي السماح للرجال باختبار العالم قبل الاستقرار لبناء منزل وأسرة. وقد كانت مبيعات الكتاب كبيرة، كون الكتب التي تتناول مبحث التعليم كانت رائجة في ذلك الوقت، وكان ناشرها؛ جونسون، متخصِّصاً في هذا الحقل. بيد أن ماري ظلَّت ترسُف في ديونها، فعلَّمت نفسها الفرنسيَّة، واضطلعت بالعمل مربِّية لأسرة أرستقراطيَّة بروتستانتيَّة إيرلنديَّة تُدعى أسرة كينغسبورو، ولم تحقِّق نجاحاً كبيراً في عملها هذا، فلقد امتعضت من سطحيَّة مستخدميها ونزوعاتهم الاستبداديَّة، ومع ذلك فقد كوَّنت صداقة أبديَّة مع واحدة من هؤلاء؛ مارغريت، وكانت هذه معجبة بشخصيَّة ماري. كما استثمرت ماري وقتها من جديد لرصد مخزونها من الأفكار الفلسفيَّة وبنائه، وقد جاءت تعليقاتها المتكرِّرة حول التأثير السلبي للأعراف الأرستقراطيَّة على المجتمع بعامَّة، والفتيات الصغيرات بخاصَّة، دون ريب، مما رصدته في إيرلندا. وقد أفادت ماري هنا، أيضاً، من استعارة الكتب من إحدى المكتبات، فقرأت، في أثناء إقامتها مع أسرة كينغسبورو، جان جاك روسُّو؛ الفيلسوف السياسي الفرنسي من القرن الثامن عشر، الذي اشتهر في إبَّانه برواياته بقدر ما اشتهر بكتاباته التربويَّة والسياسيَّة. وإذ ألهمتها كتابات روسُّو، التي مثَّلت مزيجاً من السيرة الذاتيَّة، والقصص، والفلسفة، فقد رسمت خطة لكتاب حملت بطلته اسمها؛ ماري. وتحكي «ماري. رواية» (1788) قصة امرأة شابة أهملت في طفولتها، لكنها تعمد إلى إنماء عقْلها عبر القراءة والكتابة، وتصاب ماري بخيبة أمل في الصداقة أول الأمر، ومن ثَمَّ في الحبِّ، لكنها تعود لتستعر في علاقة حب غير جسديَّة بين روحين.

لم تتآلــف ماري وُلْسْــتونْكرافْتْ مــع أرباب عملهــا حتى تتلبَّث معهم لفترة طويلة، فعادت أدراجهــا إلى لندن. وكان ناشرها؛ جوزِفْ جونســون، هو أول من قَصَدَت هناك، وقد قدَّم لها، من ساعته، مسكناً فوق متجــره، فضلاً عن توظيفها مترجمة ومراجعةً في مجلته المسمَّــاة: «المجلــة التحليليَّــة»، ومكثت هنــاك في الفترة مــن (1787-1792)، وداومت على العمل لدى جونسون حتى وفاتها عام 1797.

وقد عنى عملُها ناشرةً أن وُلْسْتونْكرافْتْ لم تكن بحاجة للبحث عن مشتركين أو مُشْــترين قبل أن تتمكن من تأليف كتاب، فقد كانت هذه هي الطريقة التي حصل فيها معاصروها على عقد مع الناشر، وذلك من خلال جمع تعهُّدات كافيــة لشراء الكتاب بمجرد أن ينتهي الكاتب من تأليفه، بما يشــخص صورة مطابقة لما يسمَّى التمويل الجماعي في العصر الحديث. أَما جونسون فقد كان مدركاً طبيعة الكتب الرائجة، فحَرص على أن تكتب ماري المزيد من النصوص التعليميَّة لصالحه.

أَلَّفَــتْ وُلْسْــتونْكرافْتْ (بعد كتابها: «ماري: روايــة») كتابين هما: «مختارات للسيدات الشــابَّات»، و«قصص أصليَّة من الحياة الواقعيَّة» (1788)، وهــذا الأخير حكايات أخلاقيَّة تــدور بين معلمة وتلميذتين كُلِّفَتْ بتعليمهن، يتدارســن العالم، وكيفيَّة احترام الآخرين سواء كان هؤلاء رجالاً أو نساءً، فقراء أَو أَثرياء، أو حتى حيوانات.

بقي التزام وُلْسْــتونْكرافْتْ بقضيَّة التعليم ملازماً لها حتى نهاية حياتها، ويعدُّ كتابها الأكثر شــهرة: «دفاعــاً عن حقوق المرأة»، مــن نواح عديدة، أطروحة في الإصلاحات التعليميَّة. وذهبت إلى أنه من الضروري أن تتعلَّم النساء، كما يتعلَّم الرجال، إنْ هُنَّ أَرَدْنَ أنْ يَتبوَّأْنَ مكانهنَّ اللائق في المجتمع.

اضطلعت ماري في كُتيِّبها: «دفاعاً عن حقوق الرجال» (1790)، بأوّل ردٍّ على إدموند بيركْ حين هاجم صديقها ومعلّمها؛ رِتْشَرْدْ برايْسْ، في كُتَيِّبه الذي عقده ضدَّ الثورة الفرنسيَّة، وقد أوضحت فيه، لأول مرَّة، إيمانها بأنَّ الحريَّة تعني التحرُّر من الهيمنة، واستصحاباً فإنَّه من المهم أَنْ يكون المرء مُستقلاً إلى الحدِّ الذي يكون فيه مُؤهَّلاً وقادراً على اتخاذ قراراته بنفسه. وعليه، فإن الأقنان الفرنسيّين؛ ماقبل الثورة الفرنسيَّة، كانوا تابعين لعجزهم عن مواجهة أسيادهم، ولعدم امتلاكهم القدرات الفكرية التي تمكنهم من معرفة ما يعنيه القيام بذلك، وكذا الأَمر بالنسبة للمرأة التي تعتمد في حياتها الماديَّة على زوجها فإنَّها غير حُرَّة، وإنْ لم تكنْ مدركة ذلك، لأنَّ ثمَّة عدداً من الخيارات التي لا تستطيع، ببساطة، القيام بها دون موافقة زوجها. ووفقاً لهذا الاعتبار، فإن الزواج غير المتكافئ يتبدَّى حالة استبداديَّة مكافئة لحالة السيِّد والعبد. وقد نافحت وُلْسْتونْكرافْتْ، في كتيِّبها: «دفاعاً عن حقوق الرجال»، عن المثل الجمهوريَّة العليا للثورة الفرنسيَّة مُحاججة بأنَّ فقراء فرنسا حكمتهم علاقة تبعيَّة مُفرطة بأغنيائها، تلك العلاقة التي لم يكن من اليسير عليهم الانعتاق من إسارها، لأنَّ جزءاً منها عمل على إضعاف قدرتهم على التفكير المستقلِّ. وهكذا، فقد مثَّلت معركة وُلْسْتونْكرافْتْ الأولى كفاحاً بالإنابة عن الفقراء، لا النساء على وجه الخصوص.

نشر جونسون كُتيِّب وُلْسْتونْكرافْتْ، ولم يفعل ذلك مع ردِّ تومَسْ بينْ: «حقوق الإنسان» (1791) الذي ظهر بعد بضعة أسابيع. وكان جونسون هو من أشار على ماري بتأليف كتاب: «دفاعاً عن

حقوق المـرأة»، عندما رأى أنها تقـع في نوبة اكتئـاب في العام التالي. وقـد فعلت ذلك، معرِّجـة على المسـألة المتعلِّقة بكيفيَّـة تأثير النمط الجمهوري على النساء، وكيف أَنَّ «افتقارهنَّ» إلى التعليم، بصفة خاصَّة، هيأَهُنَّ لحياة الخضوع. وقد استبقت وُلْستونكرافْتْ غيرها في التنبيه على الفكرة التي مؤدَّاها أن المضطَهَدين يكيِّفون، أَحياناً، أولويَّاتهم ورغباتهم على نحو يناسـب واقعهم، مُحاججة بأنَّ الأفـراد الخاضعين يفقدون، في غالب الأمر، الإرادة لاسـترداد حريتهم، ويعمدون، عوض ذلك، إلى «معانقـة أغلالهم»، وينظرون إلى حالهم هذا عـلى أنه حال طبيعي، بل مرغوب فيه أحياناً.

وما إن صدرت الطبعة الثانية من كتابها: «دفاعاً عن حقوق المرأة»، حتى أشار عليها جونسـون، من جديد، بالسـفر إلى باريس للكتابة عـن الثورة. وقَدْ وصلت ماري إلى باريس في أواخر عام 1792، عندما بدأت محاكمات الملك، وكتبت من باريـس تقول: إنَّ اقتياد لويسْ إلى قاعة المحكمة كان من أوائل المشاهد التي أبصرتها، وأنَّ رهبة المشهد، وكرامة الملك المهـدورة، جعلاها تبكي. كما التقت وُلْسْـتونْكرافْتْ في باريس بجيلـبرت إمْلاي؛ رجل الأعـمال الأَمريكي الذي أصبح عشـيقها، وقد حملت جرَّاء هذه العلاقة عام 1794، وسـجَّلت نفسها (زوراً) زوجةً له في السـفارة الأمريكيَّة، لكي لا تسـجن كونها امرأة إنجليزيَّـة، وقد ارتحلـت إلى الضواحي طلباً للأمـان، ثم انتقلت إلى مدينة لوهافر بعد أن وَضَعَـتْ ابْنَتها «فاني». وفي العام 1794م (خلال إقامتها في فرنسـا التي امتدت لعامين ونصف)، أَلَّفَتْ وُلْسْتونْكرافْتْ كتابهـا: «رأي تاريخي وأخلاقي في أصل الثورة الفرنسـيَّة وتقدُّمها»،

وهو مراجعــة لنصوص من وضع كُتَّاب ثوريِّين مــن أمثال: ميرابو، وبريسو، وكوندورسيه.

بينما كانت مــاري منهمكة في كتاباتها والعنايــة بمولودتها الجديدة في لوهافــر، عاش «إمــلاي» في لندن مــع مُغنِّية أوبراليَّــة، فحاولت مــاري أنْ تنتحرَ حين اكتشــفت ذلــك، وكي يســتنقذها، فضلاً عن إبعادها -دونَ ريب- عن طريقه، عمد إملاي إلى إرســالها في رحلة إلى إســكندنافيا للتحقُّق من فقدان شــحنة فضة هرَّبها من فرنسا. وهكذا، انطلقت ماري لاستكشاف الشمال الأوروبي تحملُ معها تفويضاً قانونيّاً وابنتَهــا الرضيعة رِفقة خادمة فرنســيَّة، وقَدْ ســطَّرت في ذلك الإبَّان كتابها: «الرســائل المكتوبة خلال إقامة مقتضبة في السويد، والنرويج، والدانــمارك» (1796)، حمل أفكارهــا الاجتماعيَّة والسياســيَّة، فضلاً عن الجماليَّة حول إسكندنافيا.

عندما قفلــت وُلْسْــتونْكرافْتْ عائدة مــن إســكندنافيا، عرَّفتها صديقتها؛ ماري هايز، على الفيلســوف وِلْيَمْ جُــدْوِنْ الذي التقته مرَّة في منزل جونســون، فغدا الاثنان عاشــقين، ثم اقترنا حين علمت بأنَّها حامل عام 1797. وقَدْ عملت، خلال فــترة حملها، على تأليف روايتها: «ماريا، أو مظالم امــرأة» (نشرت بعد وفاتها عــام 1798)؛ الرواية التي يــرى بعــض النقَّاد أنها تكملــة للكتاب الثــاني: «دفاعــاً عن حقوق الرجــال». تتصدَّى رواية ماريــا لثيمة الهيمنة، وكيــف أنها يمكن أن تلحــق الأذى بالمرأة بصرف النظر عن خلفيتها الاجتماعيَّة، فتَسْرُدُ قصة امرأةٍ أرســتقراطيَّة؛ ماريا، متزوجة من رجل مُتعسِّف سجنها في مشفى المجانين خشــية أنْ تهجــره مُصْطَحِبَةً طفلتها معها. أما ســجَّانتها فقد


تعرَّضت لســوء المعاملة منذ طفولتها، فعاشت في الشوارع ممتهنة البغاء قبل أَن تتمكَّن، بضربة حظ، من تعليم نفسها والحصول على هذا العمل. وتحكي الروايــة الكيفية التي تتعلَّــم المرأتان بها، رويــداً رويداً، الثقةَ بعضهما في بعض، واســتجلاء ما يجمعهما من مشتركات، فضلاً عمَّــا يَميزُهما من اختلافات.

وبدأت، خلال تلك الفترة أيضاً، بتأليف كتاب عن تربية الأطفال، أكَّدت فيــه الأدوار المتســاوية للأمِّ والأب، كــما وضعت ملاحظات لأطروحة فلســفيَّة ثانية، لكنها لم تكملْ أيّاً من المشروعين بسبب وفاتها بِحُمَّى النَّفاس في سبتمبر من عام 1797، بعد عشرة أيام من إنجاب ابنتها الثانية؛ ماري.

انتحرت فاني إملاي؛ ابنتُهــا الأولى، في بواكير مُراهقتها. أما ماري جُدْوِن؛ ابنتُها الثانية، فقد ورثت شغف أمِّها بالكتابة والترحال، وميلها التعس للخائنــين من الرجال، وقد مضت بها الحياة لتتزوج الشــاعر؛ بيرسي شِــلي، ولتكتب واحدة من أعظم روايــات الأدب الإنجليزي: «فرانكِشْتايْنْ».

لم تكن وُلْسْــتونْكرافْتْ الفيلســوفة الوحيدة التي شــدَّدتْ على أنْ تتعلَّم المرأةُ بصــورة أفضل، ولا هي الوحيدة التــي حاجَجَتْ، فعليّاً، بأنَّ قــدرات المرأة مُعادلة لقــدرات الرجل، ولم تكــن، كذلك الأمر، أوَّلَ مَن اســتنكر الأعراف الاجتماعيَّة التي حالت دون أن تكون المرأة ما تســتطيع أَنْ تكونه، بَيْدَ أنَّها كانت من أوائــل الذين دافعوا عن مثل هذه الآراء، وشــدَّدوا على وضعهــا موضع التنفيــذ، ولم تكن آراؤها مقترحات وحســب؛ ســواء كانت قصصاً للأَطفال أَو أطاريح حول

الفلســفة السياســيَّة، فإنَّ كتاباتها هي دائماً تعليــمات قصد منها التغيير وأنْ توضع موضع الممارسة، وهي تتشارك، بذلك، مع فلاسفة مُعاصرين من أمثال: مارثا نوسباوم، وأمارتيا سِنْ، فقد تمثَّل عملها في تغيير العالم، وتحليل أَسباب المعاناة، والمُحاجَجة عن أنجح علاج.



هارِيتْ تايلَرْ مِلْ

(1807-1858م)

بقلم: هِلِنْ مكابي (Helen McCabe)

لقد طغت المكانة الأكاديميَّة لزوج هارِيتْ تايلَرْ الثاني؛ الفيلسوف «جون ستيوارت مِلْ»، على مساهمتها الفكريَّة لفترة طويلة من الزمن، على الرغم من أنَّ هذا الأخير بذل وسعه لتقدير عملها عالياً، حين وصفها بأنها الملهمة والمحاورة والمعينة له في أعماله، بل وشريكته في التأليف. وغالباً ما يستند استبعاد رواية «ستيوارت مِلْ» إلى الانتقادات الشخصيَّة المُوجَّهة لـ«تايلَرْ مِلْ». وعليه، فإني أحاول، هنا، تبديد بعض ضباب النفور وكراهية النساء من ناحية، وثناء ستيوارت من ناحية أخرى، فلقد كانت تايلَرْ إنسانة، وامرأة، وشخصيةً استثنائيَّة.

ولدت هارِيتْ في لندن في الثامن من أكتوبر لعام 1807، وهي ابنة هاريت وتوماس هاردي (جرَّاح)، ولها خمسة أشقَّاء(*)، وقَدْ عمدت إلى معارضة سلوكِ والِدَيْها، شديدِ الأنانيَّة. تلقَّت هارِيتْ تعليمَها في المنزل،

(*) لها ستة أشقاء (توماس؛ جون؛ وليم، إدوارد، آلْفرِد؛ آرثر)، وشقيقة (كارولين)؛ حسب موقع إلكتروني منسوب لعائلتها. انظر: (/https://harriettaylormill.com/family-tree) – (المراجع)

وتعلَّمت لغات عدَّة، وتوسَّعتْ في قِراءَةِ الأَدَبِ والتاريخِ والفلسفة، فضلاً عن متابعة الصحف والدوريات. وعلى الرغم من أنَّ العديد من القصاصات والرسائل، التي تركتها، يُثْبت شِكايَتَها مُعبِّرَةً بأنَّ «قلمي لنْ يُواكب مشاعري»، فإنَّ أعمالَها المكتملة قشيبةٌ وفَخْمَة.

يذكر معاصرو هارِيِتْ أنَّها حازت جمالاً فائقاً: فقد كانت جَيْداء، وذات وجه بيضويٍّ تعلوه عينان واسعتان ذواتا لَوْنٍ بُنِّيٍّ داكن. أمَّا شعرُها فأسود طويل ومُسرَّح على شكل عقائص تُؤَطِّر وَجهَها، وتمتلك هارِيِتْ بَشَرَةً تجعلها تبدو جميلة حين تلبس الأصفرَ من الثياب «كما تظهر في صورة لها في معرض الصور الوطني». ليس هذا فحسب، فقد كانت مُتَّقِدَةَ الذهن والعاطفة، وصاحبةَ خيالٍ خَصْبٍ، وفكرٍ ثاقب. فضلاً عن كونها عنيدة، وودودة، ورصينة، تغدو، في بعض الأحيان، غَضْبى ولكنْ من أجل الحقِّ، فهي تَمْقُت القسوة، والظلم، والتفاهة، والخداع الفكريَّ والعاطفيَّ.

اقترنت عام 1826 بـجون تايلر؛ وهو تاجر جملة يبيع المُستحضرات الدوائيَّة، وقد حدَّثت عنه هارِيِتْ فوصفته بالمستقيم والكريم، وأنه «رجل جسور، ومُكرَّم، يحملُ آراء ليبراليَّة، فضلاً عن تمتُّعه بتعليم عالٍ، وأنَّه أخذ بتلابيبِ قَلبها». وُلد ابنُهما الأكبر؛ هربرتْ، عام 1827، وأعقبه «آلْجِرْنون» (المعروف باسم حاجي «Haji») عام 1830، ثم هِلِنْ «Helen» (المعروفة بـلِلي «Lily») عام 1831.

كانت هارِيِتْ وجون تايلَرْ فاعِلَيْن في نمطٍ راديكاليٍّ من السياسة، مُنخرِطَيْن في حلقة الفكر الحُرِّ التي ضمَّت -عَرَضاً- ستيوارت مِلْ. وكان هذا الأخير يتعافى، دون علم أصدقائه، من «اكتئابٍ حادٍّ» تأتَّى

من فقدان الإيمان بالإصلاحات التي نُشِّئَ على العمل لتحقيقها على يد والده «جيمْسْ مِلْ»، رِفقة صاحب مبدأ المنفعة الشهير؛ «جِرمي بِنْثَمْ». وقد كتبت تايلَرْ مِلْ عن ذلك تقول: «لقد تداعى الأساس الذي قامت عليه حياته بالكامل»، واستَيْأَسَ من العثور على «قوَّة في الطبيعة تفي بأنْ يبدأ بتشكيل شخصيَّته من جديد»، ولقد وقع على هذه القوة في هاريِتْ.

كان ستيوارت مِلْ، فيما يبدو، بمثابة صاعقة رعديَّة عبرت سماءَ صيفِها، مثلما كانت هي وميضَ البرق الذي شقَّ ظُلمةَ حياته، وما هو غيرُ وقت قليلٍ حتى وقعا في حُبٍّ عميق. وعلى الرغم من سعي تايلَرْ مِلْ للانفصالٍ عن زوجها، فإنَّ ستيوارت مِلْ اعترض على ذلك كما كتب: «على الرغم من أنَّ دَرْبَيهما افترقَ، فإنَّها يمكن، بل يجبُ، أن تلتقي كرَّةً ثانية، فَلَيْس هذا نهاية الأمر». وكان ذلك كما قال.

كتبت تايلَرْ مِلْ غير مقالة حول الزواج، وحقوق المرأة، وقضية تعليم المرأة، وسلطة المجتمع على الفرد، ولا سيما على شخصيَّة المرأة الأخلاقيَّة وسعادتها في تلك الفترة. ويتَّصف تحليل تايلَرْ بالدقة، والتعقيد الفكريِّ، والابتكار. كما تفصل بين الجنس (sex) وما نُسمِّيه اليوم الجِنْدَرْ «النوع الاجتماعي»، مُوضِّحة أنَّ هذا الأخير، وإنْ يكن مُتجذِّراً في النساء اللائي تَحَصَّلْنَ على تعليم منذ الوَلادة، فإنَّه في أصله بناءٌ اجتماعيٌّ، ويحدِّد العناصر الأساسيَّة لما يمكن أن يطلق عليه، في الوقت الحاضر، النظامُ الأَبَوِيُّ. كما تَشْتَدُّ بنقوداتها على السلطات التي يمارسها الأزواج على الزوجات، وكذلك السلطة الماكرة التي يمارسها المجتمع لتشكيل -وتشويه- العقل الفرديِّ، وتُقدِّم أطاريح جريئة حول طبيعة الزواج

الحقيقية (القائمة عـلى مقايضة الجنس بالعيش)، والعوار الذي تنطوي عليه مواثيق الزواج المتداولة، واستحالة الطلاق، والتشريع لتعبيرات المودَّة بين أُناسٍ راشدين ومتوافقين. فضلاً عن أطاريحها فيما خصَّ أهميَّة السعادة في تنمية الذات، والفرديَّة، والتمتُّع بالحياة عوض الرفض الزَّاهد لها. ليس هذا فحسب، فَقَدْ ربطت بين الجنس والأخلاق على نحو مثير للجدل، وكتبت:

«يتبدَّى الجنسُ، في معناه الحقيقيِّ والأرفع، بوصفه الطريقة التي يتجلَّى بها كُلُّ ما هو أرفعُ وأفضلُ وأجملُ في طبيعة البشر... ذلك الشيء الذي يبسط الحواس الماديَّة، ويصقلها إلى أقصى حدٍّ... كما أنه يُحقِّق، كأفضل ما يكون التحقيق، الغاية من الخلق. وهذا يقول شيئاً واحداً: من يتمتَّع أكثر، هو الفاضل بلا منازع».

وما زال الجدل قائماً حول إنْ كانت «هي» (تايلَرْ)، و«مِلْ»، قَدْ مارسا هذه الفلسفة ووضعاها موضع التطبيق، لكن تايلَرْ تصرَّفت، في أواخر سبتمبر من عام 1833، تبعاً لبعض آرائها على أقلِّ تقدير، فانفصلت عن زوجها الأوَّل. وكانت تلك خطوة هائلة في ظلِّ قيود تلك الفترة من التاريخ؛ فلا حقَّ -آنئذٍ- في الانفصال القانوني، أو التواصل مع أطفالها، أو أيِّ دعم ماليٍّ، فضلاً عن انعدام أيِّ وسيلة، تقريباً، لكسب قوتها. وما لبث «مِلْ» أن انضم إليها في باريس، حيث أدرك الاثنان، في آخر الأمر، مدى السعادة التي استجلبها كلُّ واحد منهما لصاحبه. ولكنْ بقيت، كما أجمل ذلك ستيوارت مِلْ

في إحدى رسائله، كلُّ العقبات الأخرى، أو بالأحرى تلك العقبة التي تحول دون استدامة هذه السعادة لبقيَّة حياتها؛ وتتمثَّل في زوجها جون تايلَرْ، وأطفالها الثلاثة.

ولقد أدركت تايلَرْ مِلْ بأنَّها وستيوارت مِلْ ليسا الوحيدين اللذين يتوجَّب مراعاة سعادتهما دون غيرهما، فَأَزْمَعَت العمل وفقاً لمبادئها الأخلاقيَّة، وسعت لتحقيق أقصى قدر من السعادة لكل واحد داخل هذه الدائرة، فرجعت إلى لندن؛ إلى زواجٍ خالٍ من الحياة الجنسيَّة، وإلى علاقة أفلاطونِيَّة مع ستيوارت مِلْ.

لم تتلبَّث تايلَرْ طويلاً في منزل زوجها، ما أجبرها على العيش في عزلة اجتماعيَّة، كما ألَمَّتْ بها وعكة صحِّيَّة، بما في ذلك الشلل الجزئي. وعلى الرغم من ذلك، فقد كتبت تايلَرْ، خلال الخمسة عشر عاماً التالية، بعض المقالات القصيرة عن الأخلاق والدين، ودخلت في حوار مع عمل ستيورات مِلْ، وانتهت إلى القول بأنَّه لا بُدَّ من فصلٍ كاملٍ يضاف إلى كتابه: «مبادئ الاقتصاد السياسي» (1848)، وقد ضبطت المسار الكامل للكتاب، حين أقنعت «مِلْ» بأنَّه على الرغم من أنَّ قوانين الإنتاج قد تكون «ثابتة» (مثل قوانين الجاذبيَّة)، فإنَّ قوانين التوزيع هي بناءات بشريَّة مُتغيِّرة. ويعني الوعي بهذه الحقيقة أنَّ وجود الأغنياء والفقراء ما عاد فجأة حقيقة راسخة من حقائق الطبيعة أو الدين، وإنَّما نتيجة مُتأتِّية عن النشاط البشري وانعدامه. واستتباعاً، لا يمكن خداع الطبقة العاملة التي تطالب بالإصلاح بحجَّة أنَّ الأحوال لا يمكن تغييرها، فلا بُدَّ من إثبات أنَّ هذا هو أفضل ترتيب اجتماعيٍّ ممكن.

لقد جرى النظر في مَسْـألة تحسينات الوضع القائـم وبدائله في الفصـل الذي أَمْلَتْه عليه تايلَرْ مِـلْ في كتاب «المبادئ»، إذ تجملُ، هي وسـتيوارت في ثنايا الفصل المذكور، كيف سـتؤدي مطالب العمال المتزايدة للاسـتقلال إلى رفضهم علاقات الأجور مع الرأسـماليين، وتفضيل نظام تقاسم الأرباح، ورفضهم، في نهاية الأمر، أيَّ صورة من صور الاعتماد على الرأسـماليين بأيَّة حالٍ، وإنشاء تَعاوُنِيَّاتٍ -عوض ذلك- بين المنتج والمسـتهلك. وسيؤول الأمر بكلِّ ملكيَّة خاصَّة، من خلال عمليَّة تدريجيَّة مـن التغيُّر العضويِّ والمرحـلِّي، إلى تَعاوُنِيّات يُديرُها العمَّـال ويُشغِّلونها، وسنكون، بذلك، قَدْ وصلنا إلى مستقبلٍ اشتراكيٍّ، يصبح بدوره «أقرب نهج للعدالة الاجتماعيَّة، وأنفع تنظيم للشؤون الصناعيَّة من أجل الصالح العام، وهو أمرٌ يمكن التنبؤ به في الوقت الحالي».

لقـد عزَّز كتاب «المبادئ» شـهرة سـتيوارت مِلْ بوصفـه واحداً من العقـول الرائدة في عصره، وقد حاول سـتيوارت مِلْ أن ينسـب لهـا الفضل في صفحة الإهداء، لكنَّه ذكر في سـيرته الذاتية (1873) بأنَّ كراهِيَّتها للظهور حالتْ دون ذلـك، بيد أنه ما لبث أن صدرت طبعة ثانية حضرت فيها تايلَرْ حضوراً قويّاً. وقَدْ اعْتَلَّت صِحَّة جون تايلَرْ عام 1849 عـلى نحو خطير، فعادت تايلَرْ مِـلْ إلى منزله من جديد، وقاتلت بلا كلل ضدَّ مرضه ولا مُبالاته، ولكنْ دون جدوى.

وإذْ باتـت تايلَرْ مِلْ حُرَّة رسـميّاً للاقتران بسـتيوارت مِلْ، فإنهما واجها العقبـات المتعلقة باعتراض عائلته، فضلاً عن آرائهما النِّسـويَّة المعارضة للـزواج، التي أجملها سـتيوارت مِلْ في كتابـه: «بيان حول

الـزواج» (1851)، وعـلى الرغـم من ذلك فقـد تزوجا عـام 1852، وقَدْ كتبت تايلَرْ مِلْ، خلال تلك الفترة، ونشرت: «تحرير المرأة» (1851)، وهو مطارحة مُمْتدَّة بشـأن حقِّ المرأة في التصويت، فضلاً عن شذراتٍ سيُصار، في نهاية الأمر، إلى تضمينها في مُؤَلَّف «إخضاع المرأة» (1869)؛ وهو نقد ستيوارت مِلْ الشهير والثاقب لاضطهاد المرأة المبنيِّ اجتماعيًّا. وفي وقت لاحق من ذلك العقد، عمل الزوجان؛ تايلَرْ وستيوارت مِلْ، لإنجاز السـيرة الذاتيَّة لهذا الأخير، وهي مجموعـة من المقالات حول العنف المنزلي، وكتاب «عن الحريَّة» (1859).

يُنظر إلى كتاب «عن الحريَّة»، عامَّة، على أنه إسـهام سـتيوارت مِلْ الأَكبر في الفلسفة السياسيَّة، ومن المتعيَّن أنْ يُعدَّ كذلك إسهاماً لـتايلَرْ مِلْ. وربما كان هذا الكتاب أحد أوضح ما كتب من دفاعات عن حريَّة التعبير وأكثرها حماسـة على الإطلاق، فهو يشتمل على حجاج دفاعيٍّ شـامل عن الحريَّة الشـخصيَّة، ويتمثَّل ادّعاؤه الأساسي في أن لا يُمنع الناس بالقوَّة من القيام بما يرونه نافعاً لهم إلا إذا أَضَرَّ بالآخرين، ويتبدَّى هذا موقفاً مناهضاً بشدَّة للأبَوِيَّة، إذ يتشدَّد ستيوارت مِلْ، في كتابه «عن الحريَّة»، في مسـألة أنَّ صالح الفرد «المفترض» لا يمكن أن يسـتعمل ذريعة لإجبـار الفرد على فعل شيء ضدَّ إرادتـه. فضلاً عن ذلك، ثمَّة عنصر كمالي قوي: إذ يدافع كتاب «عن الحريَّة» بشدَّة عن أهميَّة «الفرديَّة» التي يجري إنشاؤُها وتطويرها ذاتيّاً.

ولشـديد الأسـف، راحـت صحَّـة تايلَـرْ، في ذلـك الإبَّـان، تتدهْـور، ولقد توفِّيت في أفينيـون في الثالث من نوفمـبر لعام 1858، أي قبل عام واحد من إصدار «عن الحريَّة»، وقد صدَّر سـتيوارت مِلْ

الكتاب بهذا الإهداء:

«إلى ذكرى المحبوبة والمأسوف عليها، التي مثَّلت مصدر إلهامي، والمؤلِّفة المشاركة في كلِّ ما هو فائق في كتاباتي، وإلى الصديقة والزوجة التي كان إحساسُها العالي بالحقِّ والحقيقة أقوى حافز لي، وكان استحسانُها لما أقوم به مُكافأتي التي لا تُدانيها مُكافأة. إليها أهدي هذا الكتاب، وليس هذا الكتاب استثناء عن سابقيه، فهو يخصُّها بقدر ما يخصُّني... لو كنت قادراً على أنْ أُترجم للقرَّاء نصفَ الأفكار العظيمة والمشاعر النبيلة التي انطوت في قَبْرها، لكُنْتُ وَسيطاً أكثر نفعاً للقرَّاء ممَّا عساهم أنْ يفيدوا ممَّا أسطِّره غير مُستحثٍّ أو مسنود بحكمتها الفائقة».

توفي ستيوارت مِلْ في منزل يطلُّ على قبر هارِيت عام 1873، وقد دفن إلى جانبها.

وفي الختام، فإنَّ الظروف التي أحاطت بحياة هارِيت تايلَر مِلْ وزمانها تُدلِّل على أنَّ إسهاماتها في السياسة، والاقتصاد، والفلسفة بُخِّستْ، ولم يَعْتَرف بها مُعاصِروها، وقَدْ آنَ الأوان لأنْ نقوم بما هو أفضل.



جورج إليوت
(ماري آنْ إيفِنْز)

(1819–1880م)

بقلم: كليرْ كارْلايْلْ (Clare Carlisle)

تُعدُّ جــورج إِلْيوتْ ملكة الأدب الإنجليزي دون منــازع، بَيْدَ أنَّها تستأهل موضعاً في تراثنا الفلســفي. ولدت ماري آنْ إيفانس في نانيتن عــام 1819، وتُوفِّيت بوضعها مــاري آن كروس في لنــدن عام 1880، وقد قضت شطراً كبيراً من سِنِي شبابها مُتمنِّيةً أنْ تُعرف بالسيدة لويس بســبب العلاقة الطويلــة التي ربطتها بالكاتب جــورج هنري لويس، غير أنها حين شرعت في كتابة الروايات في خمسينيات القرن التاسع عشر اتخذت اسمــاً ذُكورياً مُسْتَعاراً هو جورج إليوت، فقد أحسَّت بأنَّه لنْ يُعترف بهذه الروايات بوصفها إســهامات فلسفيَّة جادَّة إذا عرف بأنَّها من تأليف امرأة.

وكان لدى الشــابة ماري آنْ شــهيَّة فكريَّة جامحة، بصورة مشــابهة لشخصيَّة بطلتها المشبوبة العاطفة والمُتَهتِّكة، ماغي توليفير، مثلما جسَّدتها إليوت في رواية «الطاحونة على النَّهر فْلَسْ» (1860). وما لبثت أنْ قادَها

فضولُها وحساسيَّتُها الروحيَّة بعيداً عن آفاق عائلتها الأنجليكانيَّة المحافظة التي تنتمي إلى أدنى الطبقة الوسطى، وقد لازمتها في سِنِي يفاعتها عاطفة دينيَّة شديدة، ولكنها في أربعينيات القرن أصبحت صديقةً لمجموعة من المفكرين الأحرار قرب كوفنتري، وانتهت إلى نتيجة مُؤدَّاها: أنَّ المسيحيَّة تقوم على «مزيج من الحقيقة والخيال». ولقد آثرت -طوال حياتها- وجهات النظر الواسعة -وهي صفة أثيرةٌ لديها- والعقول المتفتِّحة، والأرواح المنفتحة على الآفاق، على كلِّ ما هو ضيِّق وصارم وتافه.

وعلى الرغم من ذكائها اللامع وشغفها الكبير بالتحصيل العلمي، لم تتمكنْ إليوت من الالتحاق بجامعة أكسفورد أو كيمْبْرِجْ، أو الكلِّية الجامعيَّة التي تأسست حديثاً آنذاك، أو كليَّة كينجز، إذ لم يكنْ التعليم الجامعي مُمكناً للنساء حتى أواخر القرن التاسع عشر، حين صار التعليم فيه مُتاحاً، ولكن لفئة قليلة من النساء في إنجلترا. وبناء عليه، فقد دَرَست ماري آن إيفان، قبل أن تصبح جورج إليوت، الفلسفة على نفسها. وبينما كانت تقرأ اسْبِنوزا عام 1843، كتبت لصديقتها، سارة هِنِلْ: «لا يمكننا أن نقاتل ونكافح بما يكفي في سبيل حُرِّية البحث».

وقد تنوَّعت انشغالات إليوت على نطاق واسع، لتشمل النظريَّات العلميَّة الجديدة وتاريخ الدين، كما ترجمت عملَيْن ألمانيَّين حديثين، يُعدَّان منعطفين حاسمين في مسيحيَّة القرن التاسع عشر: أولهما كتاب شتراوس الموسوم بـ«حياة المسيح» (عام 1846)، والثاني كتاب فيورباخ «جوهر المسيحيَّة»، الصادر عام 1853. ليس هذا فحسب،

فقد ترجمت كتاب اسْبِنوزا «الأخلاق» الصادر باللاتينية عام 1856، وترجمت أيضاً جزءاً، على أَقلِّ تقدير، من كتاب اسْبِنوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة»، الصادر في أواسط أربعينيَّات القرن التاسع عشر، على الرغم من أنَّ مخطوطة الترجمة مفقودة.

غيَّرت ماري اسمها عام 1851 إلى صيغة أكثر تعقيداً هي ماريان، وانتقلت إلى لندن لتغدو المحرِّر غير الرسمي للمجلة الفصليَّة؛ وستمنستر ريفيو، وكان ذلك سابقة غير معهودة بالنسبة لنساء ذلك العصر، ودوراً وضعها، على نحو غير ظاهر، في قلب الحياة الفكريَّة الإنجليزيَّة. وقد منحتها مقالاتها العديدة في المجلة المذكورة فرصاً للتعليق على الأدب الجديد، فضلاً عن القضايا الاجتماعيَّة المعاصرة التي اشتملت على ما أطلق عليه الفيكتوريون: «مسألة المرأة»، أيْ موقع المرأة في مجتمع أبويٍّ شديد، بات يتقبَّل شيئاً فشيئاً أفكار المساواة بين الجنسين.

مهما يكن من أمر، فقد قدَّمت جورج إليوت، عبر رواياتها، أهمَّ إسهاماتها الفلسفيَّة، فقد منحها هذا الجنس الكتابي أرضيَّة واسعة لاستكشاف الأسئلة المتعلِّقة بالحريَّة، والمسؤوليَّة، والضعف الأخلاقي، والتمكين، فضلاً عن تطوُّر الشخصيَّة بداهةً. وأنتجت إليوت سلسلة من الروايات جلبت لها الثروة والشهرة وهي: «آدم بيد»، و«الطاحونة على النهر فْلَسْ»، و«سيلاس مارنر»، و«رمولا»، و«فيلكس هولت الراديكاليّ»، و«مِدِلْ مارتش»، ورواية «دانيال ديروندا».

أظهرت إليوت، عبر هذه الروايات، أنَّ الأسئلة المذكورة آنفاً ليست أسئلة مجرَّدة، وإنَّما أسئلة معيشة عبر رجال ونساء متعيِّنين ومتكدِّسين

في عوالم اجتماعيَّة مُعقَّدة، تقتادُهم شــواغل ماديَّــة، وحوائج عاطفيَّة، ورغائب روحيَّة. وعليه، تبســط قصص إليوت نظرة فلسفيَّة للأناسيّ بما هم كائنات لا تختزل، ولكنها ذات حساسيَّة عالية أيضاً. وعلى الرغم من أن شــخصيَّات رواياتها تتشــكَّل، غالباً، من خــلال عادات قارَّة، فإنها تصوِّر الناس عــلى أنَّهم منفتحون، على نحــو بُنيويٍّ، على التغيير والنشأة المســتأنفة. ولعلَّ ذلك يتَّضح وضوحاً كبيراً في تطوُّر شخصيَّة ســيلاس مارنر، حين تحوَّل من مخلــوق بائــس و«ذاوٍ» تحكمُه علاقة ميكانيكيَّة بأشياء حياته إلى أبٍ وصديق مُحبٍّ ومحبوب، وكما يعلِّق السَّارد: «فإنَّ الإنسان، شأنه شأن المقبض أو الأنبوب الملتوي، ليس له معنى إنْ هو نأى بنفسه».

لا نــكاد نعثــر عــلى فيلســوف أوروبيٍّ، في القرن التاســع عشر، لم يتأثَّر بصورة مــا بأعمال إيمانويل كانط العظيمة التي حدَّدت من نواحٍ عديدة جدول أعمال الفلسفة الحديثة. وقد كان لما قام به صموئيل تايلَرْ كولِرِدْجْ من إذاعة فلسفة كانط، في أوائل القرن التاسع عشر، تأثير قويٌّ على ذلك الجيل مــن الكتاب الإنجليز الذيــن اقتَفت إليوت خطاهم، فضلاً عن انخراطها بنفســها عن كثب في الفكر الكلاميِّ. وبينما سعى المفكرون الميتافيزيقيون الطَّموحون مثل: شــيلينج وهيجل، إلى تجاوز الثنائيَّة الكانطيَّة القائمة بين القوانين الطبيعيَّة الحتميَّة والحريَّة الأخلاقيَّة المطلقة، فقد ركَّزت إليوت على الأســئلة الأخلاقيَّة والســيكولوجيَّة، وتوافقــت مع كانــط في أنَّ الدينَ يجدُ مُسَــوِّغَه في الحيــاة الأخلاقيَّة؛ تلــك النظرة التي طوَّرها فيورباخ الذي ألمَّــت جورج إليوت بأفكاره، وأُعجبت بها أيَّما إعجاب. كما شــاركت كانط ارتيابــه في النظر العقلي

حيال الله، وما يتَّصل بذلك من أسـئلة ميتافيزيقيَّة. ومع ذلك، في حين رأى كانط أنَّ الأخلاق يحكمها العقل، تبنَّت إليوت توجُّه الرومَنْسِـيِّين الذي يؤكد دور الشعور دون العقل، وكانت لها عناية خاصَّة في الشعور الأخلاقي العميـق (والافتدائيِّ فعليَّـاً) المتعلِّـق «بالتعاطف» القائم بين نَفْسَـين بشريَّتَيْن؛ تلك الصلة التقمُّصِيَّة التـي طالما صوَّرتها دراميَّاً في رواياتها.

كـما اختلفت إليوت عن كانـط في رفضِها مبدأَه المثـالي القائم على اسـتقلال العقل الذاتيِّ، فقد نظـرت إلى الكائنـات البشريَّة بوصفهم مترابطين على نحـو عميق وأنَّهم مُتَشَـكِّلون، تبادُلِيَّـاً، عبر علاقاتهم ومواجهاتهـم، ففـي خاتمة روايـة «مِـدِلْ مارتـش» (1872) تقول: «ليس هناك مخلوق يمتلـك كينونة داخليَّة صلبة إلى درجة كبيرة بحيث لا تتحدَّد تحديداً كبيراً بما يقع خارجها»، ولعلَّها استخلصت هذه الرؤية من كتاب اسْـبِنوزا «علـم الأخلاق»، وإنْ صبغتهـا بصبغتها الذاتيَّة، إذ تظهـر شـخصيَّاتها أن الحيـاة تأخذ، دومـاً، صفـة تفاعليَّة؛ فهي «شخصيَّات» تتشكَّل عبر العلاقات العائليَّة، والصداقات، والعلاقات الاجتماعيَّـة. ويُنْظَر، أحياناً، إلى إليوت بوصفها أنموذجاً للفيلسـوف الأخلاقـي الفيكتوريِّ، وهـو توصيف خاطئ؛ فقـد كانت، في واقع الأمر، فيلسوفة أخلاقيَّة تبعاً للمعنى العريض، إذْ تمثَّل انشغالُها الأساسيُّ بالازدهار البشري.

ترثئي إليـوت في روايتها الأخـيرة «دانيال ديرونـدا» (1876) أنَّ «النـاس، نظـير الكواكب، لديهـم تاريخٌ مَرْئـيٌّ وآخرُ غـيرُ مرئيٍّ. ويعمـد الفلكيُّ إلى نَسـج أَخياط الظُّلمة بطريقة الاسـتنباط الصارم،

مُفسِّراً كلَّ قوسٍ مرئيٍّ في مدار الكواكب التائهة. وهكذا، من المتعيِّن على راوي الأفعال البشريَّة، إنْ هو قام بعمله بسويَّة مُكافئة لعمل الفلكيِّ، أنْ يَحيط مسارات الشعور والفكر الخفيَّة التي تقود إلى كلِّ لحظة من لحظات الفعل البشري»، وقدْ كتبت عن هذا الكتاب تقول: «قصدت أنْ يكون كلُّ شيء في هذا الكتاب مُتَّصلاً بكلِّ شيء آخر قائم هناك».

أنجزت إليوت مهمَّة فلسفيَّة عميقة مُتوسِّلة الشكل الأدبي للرواية، وتمثَّل ذلك المُنْجَز في إبراز ترابُط العالم البشري، إذ أظهرت الصلات المعقَّدة بين القوى البيئيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والسيكولوجيَّة، وقامت بذلك، غالباً، عبر عقد مشابهات بين الشخصيَّات الروائيَّة والأحداث. وحين نقرأ رواياتها، نجد أنفسنا في وضعيَّة خياليَّة غريبة، تتمثَّل في وُلوجِنا، في الوقت نفسه، شبكةَ العالم الخياليِّ (حيث نشعر بالتأثُّر لما يحدث هناك، وتسري تفسيراتُنا وتعاطفاتُنا فيه) وخارج هذه الشبكة، ما يجعلنا نَسْتَجْليها بصورة كُليَّة. وحين تصف الراوية في «مِدِلْ مارتش» نفسها بأنها: «تعمل على تفكيك مصائر بشريَّة بأعيانها، ومعاينة الكيفيَّة التي نسجت بها وتشابكت»، وحين تتمُّ هذه «المعاينة» نكون قد عاينَّاها نحن أنفسنا كذلك. وهكذا، يُعينُ الفعلُ القَصَصيُّ لدى إليوت على إرشادنا إلى ما عَدَّه سُقراط العمل الجوهريَّ للفلسفَة، ألا وهو مَعرفة أنفُسنا.

اعتقدت إليوت، مثل اسْبِنوزا، أن معرفة الذات تستجلب ضرباً من التحرُّر، على الرغم من أن الظروف الخارجيَّة تظل دائماً خارجة عن سيطرتنا. وقد وصفت مويرا جاتِنْزْ؛ الفيلسوفة النسويَّة المختصَّة بفلسفة اسْبِنوزا،

فلسفةَ جورج إليوت «بأنَّها تقوم على مبدأ الحتميَّة، ومع ذلك فإنَّ إليوت تؤمن بالحريَّة وتوسُّع المعرفة عبر الكفاح البشري».

وغالباً ما أظهرت إليوت شخصيَّاتها عبر اكتساب الأخيرة فهماً أكبر لذواتها، فتغدو بذلك مُكتفية وقانعة، ولنضرب مثلاً بشخصيَّة النجّار؛ آدم بيد، الذي يكتشف أنَّ تجاربه في المعاناة والحُبِّ تُعمِّق فهمه، وتمنحه شعوراً بـ«الوجود الفسيح» و «الحياة المُمتلئة»، مثلما صاغ ذلك آدم: «إنَّه شعور يمنحك نوعاً من الحريَّة».

بَنَت إليوت، كذلك، العديد من الشخصيَّات التي تُخْفق في فَهْم ذَواتِها، فضلًا عن فَهْم الآخرين، ففي رواية «دانيال ديروندا»، على سبيل التمثيل، يتعيَّن على غْوِنْدُلِنْ هارْلِثْ الجميلة المزهوَّة بنفسها أنْ تقدِّر إنْ كانت ستَقْتَرِنُ بغراندكورت؛ الرجل الثري الذي لا تُحِبُّه، وتستعرض إليوت مجموعة الأسباب التي دفعت غْوِنْدُلِنْ إلى قبول الخاطب، والدخول طوعاً في زواج بائس ومُدَمِّر؛ فهيَ لم تفهم شخصيَّة غْوِنْدُلِنْ، وكانت تبحث عن حلٍّ لمشاكل عائلتها الماليَّة، وضمان سلامة والدتها. ليس هذا فحسب، فقد كانت تتوق إلى أنْ تكون مركز اهتمام، وكانت تطلب الرَّاحة الماديَّة، وقد منَعَتها كبرياؤُها أنْ تعمل مربِّية، وهي الفرصة الوحيدة التي عرضت عليها. لم تكن غْوِنْدُلِنْ مُخطئةً بشأن غراندكورت وحسب، وإنَّما لم تعِ طبيعة الحريَّة البشريَّة، ففي مُفْتَتَح الرواية تعتقد غْوِنْدُلِنْ أنَّ الحريَّة تعني أنْ تشقَّ طريقها الخاصَّ. وتمثَّلت واحدة من أسباب موافقتها على الاقتران بغراندكورت في توقُّعها؛ المبني على حكم خاطئ، أنَّ الأخير سيقوم، بوصفه زوجها، «بكلِّ ما تتمنَّاه»، وأفضى حُكْمُها الخاطئُ إلى أنْ أصبحت خاضعة لإرادته المستبدَّة.

وعلى الرغم منْ أنَّ إليوت لا تمنح غْونْدُلِنْ هذه نهاية سـعيدة تقليديَّة، إلا أنَّ الأخيرة تبدأ، في النهاية وَعَبْرَ أخطائها وصداقاتها، بتقدير الحُرِّيَّة الرُّوحِيَّة المتأتِّيَة من فهم الذات.

إن عمق كتابات إليوت الفلسـفي ميَّزها عن كِبار روائِيِّي عصرها، ويتجلَّى هذا في معالجتها موضوع الـزواج، الذي كان موتيفاً مَركزيًّا في روايات القرن التاسـع عشر، بَيد أنه ما عاد، في معالجة إليوت الروائيَّة، مجرد حبكة تتوسَّـلها لمدِّ القارئ بشـعور لذيذ (النهاية السعيدة)، فقد قاربت الزواج بوصفـه موقعاً للتفكير الجـادِّ في الوضعيَّة البشريَّة، إذ يشـخص الـزواج، في رواياتها كما في الحيـاة، مكانَ لقـاءٍ بين الطبيعة والثقافة، والرغبات الجنسـيَّة والمواجد الروحيَّة، والحياة الخاصَّة وتلك العامَّــة، وبين ما هو رومَنْـسِيٍّ وعاديٍّ، والخيار الشَّـخصي والتوافق، والعاطفة المشـبوبة وضبط النفس، والتمكين والتبعيَّـة المتبادلة، ذلك أنَّ التحدّي، بالنسـبة إلى بطلات إليوت، لا يقوم على مجرد العثور على الرجل المناسب والاحتفاظ به -كما هو الحال في روايات جين أوستن- وإنما في إيجاد الطريقة الصحيحة للزواج.

وعلى الرغم من أنَّ مُقاربة إليوت للقضايا الاجتماعيَّة تبدو، أحياناً، ذات طبيعة محافظة بصورة ما، فإنَّها كانت مُدْرِكَةً الفرق الشـديد القائم بين عيش المـرء في وئام مع عائلته وجيرانه، والمراعاة الخنوعة للأعراف الاجتماعيَّـة الخانقة. وقـد ارتكنت، في ذلك، على تجربتها الرومَنْسـيَّة الخاصَّة، التـي كانت مُعقدة وغـير تقليديَّة، للتفكُّر بعمق في المسـألة المتعلقة بالكيفيَّة التي تعثر فيها على السعادة المنزليَّة دون أن تكون أسيرة لها. وتبرز من بين شخصيَّاتها الناجحة نساءٌ استطعن انتهاج طريق وسط

(لا حَلّاً وسطاً ولكنْ مَساراً أعمق) بين الالتزام بالعرف (convention) ومُفارقته (non-conformity). ففي رواية «آدام بيد» (1859)، تكتشف دايْنا مُرسْ المبشِّرة الميثوديَّة الشابَّة أنَّ حياتها ذات الطبيعة الانفصاليَّة تنأى بها عن عائلتها، وتُقصيها عن القرية التي تمنحها بيتاً، وتُعلِّمها علاقتها مع آدم أنَّ الحُبَّ الرومنسيَّ لا يتوجَّب أنْ يكون غواية تأخذها من رسالتها الحقيقيَّة، إذ يمكنها الزواج والاستقرار من توجيه «قوَّة نمط عيشها» بطريقة تُقوِّي المجتمع بتمامه.

تعمدُ إليوت، أيضاً، إلى وضع شخصيَّاتها في تَحَدٍّ قوامه اجتراح طريقة وسطى بين الأثرة ونكران الذات، إذ تسعى بطلاتها جميعهن؛ دايْنا مُرِسْ، وماجي توليفر، ورومولا دي باردي، ودوروثيا بروك، حثيثاً إلى السيطرة على رغباتهنَّ المغرقة في الذاتيَّة، لكنهنَّ لا يستطعن الارتقاء بأنفسهن إنْ هُنَّ قَمَعْنَها. وهكذا، تتحدَّد المأساة في رواية «الطاحونة على نهر فْلَس» في أن البطلة؛ ماغي، لا تعثر على حلٍّ لهذه المعضلة، وإذْ اسْتَنْفَدَتْ الاحتمالين كليهما، فإنَّها لا تجد مكاناً تؤوب إليه إلا في أعماق نهر «فْلَسْ». أما بالنسبة لِدايْنا ودوروثيا، فَكَما أنَّ الزواج يَكْشِفُ عن طريق وُسْطى بين الأَثَرَة ونُكران الذات، فإنَّه طريق وُسْطى بين الالتزام بالأعراف الاجتماعيَّة ورفضها. وبخلاف ذلك، يتعيَّن على رومولا أن تقدِّر إنْ كانت ستترك زوجها الخائن والفاسد أخلاقيّاً. لكنَّ إليوت لا تطرح حلَّا سهلاً لهذه المعضلة، وتُظْهِرُ، عوض ذلك، رومولا وقدْ أدركت أنَّها تواجه مأزقاً أخلاقيَّاً عميقاً هناك «حيث انتهت قُدسيَّة الطاعة، وبدأت قُدسِيَّة التمرُّد».

إنَّ الاعتراف بـــجورج إليوت بوصفها صوتاً فلسفياً قويّاً لا يُعزِّز من شهرتها فحســب، وإنَّما يُعَزِّز الفلسفة أيضاً، وذلك بإعطاء التجربة النسويَّة وزناً أكبر مما تَسْمح به العديد من النصوص الفلسفيَّة الكبرى. ويَحثُّنا هذا الاعتراف على قبول الذكاء العاطفي بما هو مســألة حاسمة في عمليَّة فهم ما يعنيه أن تكون إنســاناً، وكيف تحيــا حياة كريمة، كما يُذكِّرنا بأنَّ أكثر الفلاســفة حكمة هم الذين يعينوننا في معرفة الســبب الكامــن وراء صعوبة الحيــاة وتعقُّدها، وهم الذين يضعون الأســئلة الأخلاقيَّة في مكانها الطبيعي، أيْ داخل اشــتباك المشــاعر والعلاقات البشريَّة.



إيدِتْ شْتايْنْ

(1891-1942م)

بقلم: جيه هِتِرْلي (Jae Hetterley)

ربما كانت حياة إيدِتْ شْـتايْنْ غير المتعلِّقة بسـيرتها الفلسفية أكثر شهرة لغير الفيلسوف. وقد أصبحت إيدِتْ، المولودة لأَبَوَيْن يهوديَّيْن، مُلحدة في سـنوات مراهقتها قبل أنْ تتحـوَّل إلى الكاثوليكيَّة الرومانيَّة بعد ذلك بسنين، حين بلغت سنَّ الرشد، ثم ما لبثت أنْ أصبحت راهبة بعد الفترة التي أمضتها في أروقـة الأكاديميا، وقد رُحِّلَت -احْتِرازيّاً- إلى دَيْـرٍ في هولندا، قبـل أنْ تندلع نيران الحرب العالميـة الثانية بوقت قصـير. وجرت حملة أمنيـة، في أعقاب بيانٍ أصدره الأسـاقفة الألمان عام 1942، استهدفت المتحوِّلين إلى الكاثوليكيَّة من اليهود، فَقَضَتْ إيدِتْ -إثْرها- في «الآوشْـفتْسْ» في التاسع من شـهر أغسطس لعام 1942م في الغالب، وهي الآن واحدة من القدِّيسين الشفعاء في أوروبا.

أما في الحقل الفلسـفي، فإنَّ إيدِتْ تُمَثِّل شخصيةً ثانويةً ربما بصورة مُجْحِفَة، فقد كانت، إبّان مسـارها الفلسـفيِّ القصير، جزءاً من واحدة من أكثر الحركات الفلسـفية إثارة في القرن العشريـن، أي الظاهراتيّة

(الفينومينولوجيا: phenomenology)؛ تلك الحركة التي اشتملت أو ألْهَمَتْ غيرها من الفلاسفة الشهيرين مثل: مارْتينْ هايْدجَرْ، وحنا آرِنْتْ، وجان بول سارتر، وسيمون دي بوفوار.

كانت إيدِتْ ثانية اثنين في ألمانيا تتحصَّل على دكتوراه في الفلسفة، وكان المشرف على رسالتها إدْمُنْدْ هُسرِلْ؛ مُؤَسِّس الفينومينولوجيا الحديثة، وقد عملت «مساعدة» له.

ولا بُدَّ لنا أنْ نفهم الفينومينولوجيا أولاً، قبل أنْ نتصدَّى لفهم عمل شْتاينْ. ولنضع ذلك على نحو بسيط، فنقول: إنَّ الفينومينولوجيا تستهدف مَوْضَعَة أوصاف المفرد الأول للتجربة البشرية بوصفها تنويراً فلسفياً. وتتبدَّى طريقة هُسرِلْ الأكثر شهرة بما هي ردٌّ على الشكليَّة الراديكاليَّة مُمَثَّلةً في السؤال القَديم حول الكيفيَّة التي نستطيع بها العثور على أرضيَّات لمعرفتنا بقدر ما هو ممكن التشكيك بمعتقداتنا جميعها. يقتضي التغلُّب على الشكوك الاعتراف بمعتقد واحد لا رَيْبَ فيه تبعاً لديكارت، ما تبقَّى مِنْ معرفتنا ذلكمْ هو الكوجيتو: أنا أُفكِّر إذنْ أنا موجود. غيرَ أنَّ هُسرِلْ اتَّخذ تكتيكاً مُختلفاً، مُحاجِجاً بأنَّه حتى لو كان بمقدوري التشكيك بحقيقة خبراتي جميعها، فإنَّ ما لا أقدرُ على التشكيك به هو أنَّني أخبرُ الأشياء؛ (فعل الاختبار). وعليه، فإنَّه بِمُكْنَةِ الفلسفة أنْ تتجاوز الشكليَّة إنْ هي بحثتْ في طبيعة الخبرة، بما هي خبرة، أيْ على نحو ما تُخْتَبَر. وقد قصد هُسرِلْ إلى مُجاوزة الشكليَّة عَبْرَ إخراجها من المشهد (اللعبة)، وقد استلزمَ ذلك إعادة توجيه البحث الفلسفي نحو بنى الخبرة (القصديَّة)، والدفع به بعيداً عن مسألة المعرفة. وتتمثَّل الصفةُ المائِزَةُ للفينومينولوجيا في إظهار كيف أنَّ مَواقِفنا الطبيعيَّة تجاه المشاكل

الفلســفية المُعطاة لا تتســاوق مع نتائج تفكيرنا حول طبيعة قَصْدِيَّتِنا، وقد اتَّخذ عملُ إيدِثْ المبكر هذا المســار، وكان محور رســالتها الرئيسي في الدكتوراه حول مشــكلة العقول الأخرى، فبالنظر إلى أنَّنا لا نمتلكُ مُدخلاً إلى الحالات الذهنية لكلِّ واحد من الآخرين، ينشــأ الســؤال: كيف يكــون بمقدورنا أنْ نعرف على وجه اليقــين أنَّ هؤلاء يمتلكون حالات ذهنيَّة مشــابهة لحالاتنــا، أو أنَّ لهؤلاء، حقــاً، حالات ذهنية في الأصــل؟ ويتحدَّد الردُّ التقليدي إزاء هذه المشــكلة في أننا نســتدلُّ بالاستنباط على وجود العقول الأخرى، أي عبر تفاعلاتنا الاجتماعية، إذ نجد لدى الآخرين استجابات مماثلة لاستجاباتنا؛ فنحن نصرُخ حين نغضبُ، ونضحكُ حين نصادفُ أمراً مُضحكاً، ونصرفُ النظر عن أمر آخر حين يمسُّنا الضَّجر. وهكذا يستطيع المرء، بسبب هذه المتشابهات، أنْ يســتنتج، عبر عقد المشــابهات، أنَّ الآخرين يمتلكــون عقولاً مثل عقله. غير أن إيدِثْ شْتايْنْ ترى خلاف ذلك، مُحاججة -عوض ذلك- بأنَّنــا نتعرَّف العقول الأخرى عــبر تجربة المواجــدة «empathy»، وبذا تكون شْــتايْنْ قد قامت بأخصِّ حركة من حــركات الفينومينولوجيا، وهي أنَّنــا حين نتفكَّر بتجربتنا، فإنَّنا نجدُ أشــكال التفاعل الاجتماعي جميعها تختلف عما تراه الإجابات التقليديَّة، إذ يســتلزمُ الاســتنباط أنْ نقوم بقفزة ما في النطاق المعــرفي «في ثنايا الفعل المعرفي»، وذلك بالقفز من رؤية الجســد المادِّي «الفيزيقيِّ» إلى نقطة الاســتنتاج بأنَّ له حالات عقليَّــة. بَيْدَ أنَّنــا لا نمتلك خبرة بحــالات المرء العقليَّة بــما هي مُميَّزة عن جســده الفيزيقيِّ، فكلاهمــا يمثل هُويَّة واحــدة، فنحن لا نختبر أجســاداً وحالات، وإنَّما نختبر أشــخاصاً. إنَّ الخبرة الوَجْدِيَّة بالنسبة

لـــشْتايْنْ هي تلــك التي يتبدَّى فيهــا الآخر بوصفه شـــخصاً أصلاً. وبذلك، فإنَّ ما نخبره هنا ليس حَدْساً فيزيقيّاً يحتاج منَّا الأمر أنْ نستنبط أنَّـــه يمتلك حالة عقليّة ســعيدة مثل تلك التي نمتلكهـــا، وإنَّما نتعرَّف شخصاً سعيداً.

وهكـــذا، فمـــن الممكـــن توصيف فكـــر شْـــتايْنْ بوصفـــه فكراً مُتَأثِّـــراً بهُسِرْلْ أشـــدَّ تأثير، ومع ذلك لم تكن شْـــتايْنْ مُجـــرَّد تلميذة في مدرســـته. لنضرب لذلك مثلاً، فبينما عمـــد هُسِرْلْ، ابتـــداءً وانتهاءً، إلى مقاربـــة الفينومينولوجيا بما هي شـــكلٌ من أشـــكال المثاليّة المتعالية (أيْ أنَّ المواضيـــع التي نخبرها هي، بصورة ما، تتبع العقل)، فإنَّ عمل شْـــتايْنْ يوحي بأنَّها واقعيَّة النزعة بصورة حازمة. فضلاً عن ذلك، فقد بـــدأت إثْرَ تحوُّلها إلى الكاثوليكيَّة، تنخرط في فلســـفة الدين واللاهوت بطريقة لم يُجرِّبْها هُسِـــرْلْ ألْبَتَّـــةَ، وقد تبدَّى كتابهـــا «المُتناهي والكائنُ اللانهائـــي»، الذي ألَّفَتْهُ عـــام 1950 حين كانت راهبـــةً، محاولةً ظاهرة للجمع بـــين الفينومينولوجيـــا والميتافيزيقا الســـكولائيَّة واللاهوت. ولا يَتَمَظْهَرُ تطوُّر شْـــتايْنْ الأســـاسي فيما أقامته من حجاج بأنَّ معرفة العقول الأخرى مُعطاة مُسبقاً وحســـب، وإنَّما في أنَّها مُعطاة عبر تجربة المُواجَدَة، وذلك عبر التمييز المباشر للآخر بما هو شـــخص. ولا شَـــكَّ في أنَّ هذه المفاهيـــم المتعلِّقة بالمقاربة المباشرة، والتصنيفات الفلســـفية ذات الطبيعة الســـجاليَّة، التي تتأتَّى عبر الانطباعات الشخصيَّة الأولى «المباشرة»، هي طرق فينومينولوجيَّة في المحلِّ الأوَّل.

وقد نظر هُسِرْلْ إلى الفينومينولوجيا بـــما هي مشروع تعاونيٌّ قريب من العلم، يقوم على مجموعة من الفلاسفة الذي يعملون معاً في حقول

فينومينولوجيَّة مختلفة، ولكنْ ضمن البنية الرئيسيَّة ذاتها. في واقع الحال، ما إنْ أتمَّتْ شْتايْنْ برنامج الدكتوراه حتى أصبحت مساعدَ بحثٍ لدى هُسرْلْ، فأصبحت بذلك في قلب المشروع الفينومينولوجيِّ، وهناك حيث الوقائع المُرَّة لوجود المرأة في الفلسفة تُطلُّ برأسها. وتمثَّل عمل شْتايْنْ الرئيسيّ حالما أصبحت مساعدة لدى هُسرْلْ في جمع نصوصه حول فينومينولوجيا الزمن والعمل عليها وتحويلها إلى مخطوطة جاهزة للنشر، وقد كانت تلك النصوص بمثابة مجموعة متباينة قوامها: قائمة من المحاضرات تتأرَّخ بدءاً من عام 1950 فصاعداً، بالإضافة إلى بعض القُصاصات المُبكرة والمتأخِّرة، بلْ ينضافُ إليها بعض المقالات الجديدة التي أضافها هُسرْلْ بقصد مساعدة شْتايْنْ.

اقتضى عملَ شْتايْنْ الذهاب إلى ما هو أبعد ممَّا هو مُنْتظر في العادة من المُحَرِّر؛ فَهُسرْلْ لم يُنْجِزْ مُسوَّدة أولى لشْتايْنْ كي تُقَدِّمَ شْتايْنْ بعضَ المُقترحات، أو تضع بعض التعديلات لإخراج المخطوطة وتنسيقها، وإنَّما شرعت بالعمل على مواد متباينة، وتنسيقها، وتغيير تسلسُلها لبناء سردٍ فلسفيٍّ مُحكم إلى أنْ تتحصَّل على مُسوَّدة أولى. وتُظهر كثرةُ مُراسلات طلَّاب هُسرْلْ، بما في ذلك مُراسلات شْتايْنْ، أنَّ طريقته في العمل كانت متقلِّبة على نحو شديد في أحيان كثيرة، فغالباً ما كانت تستأثر به مُشْكلات بأعيانها لفترات قصيرة (لكنَّها مُكثَّفة)، وذلك على حساب طلبته في غالب الأمر. وما كان هُسرْلْ يمتلك الحماسة للمشروع إلا بعد أن تكون شْتايْنْ قد استعملت المُسوَّدة الأولى، ولكن ما لبث أنْ انتهى عقد شْتايْنْ، وتعيَّن عليها أنْ تتَّخذ قراراً بشأن مُستقبلها. لقد أرادت شْتايْنْ أنْ تستكمل شهادة التأهيل للأستاذيَّة؛

وهي مؤهَّل ضروري لشغل كُرْسِيّ أكاديمـيٍّ دائم والإشراف على أطروحات الدكتوراه في ألمانيا، غير أنَّ هُسرْلْ رفض طلبها، فغادرت الأكاديميا العلمانيَّة في آخر الأمر، والتحقت بالتدريس في المؤسسات الكاثوليكيَّة، وقد أُجْبِرَتْ على الاستقالة من عملها هذا أيضاً عندما حلَّ النازيُّون في السلطة عام 1933م. وقد بقيت مخطوطتها عن الزمان مركونة بعيداً دون مساس لعقد من الزمن، ذلك أنه على الرغم من كلِّ ما فعلته شْتايْنْ لاجتراح طريقها الخاصِّ داخل المدرسة الفينومينولوجيَّة، فإنَّ مسارها المهني قد انقطع على نحو حاسم بسبب رفض هُسرْلْ مقترحها الذي تقدَّمتْ به لاستكمال شهادة التأهيل للأستاذيَّة. ومن الصعب التوثُّق من السبب الدقيق، بيدَ أنَّ تعاوُنَها الوثيق مع هُسرْلْ، الممتدَّ لسنوات معدودات، إذا أُخِذَ بالاعتبار، يَسْتبعدُ بقوَّة أنْ يُعزى ذلك إلى شائبة تشوب عملها، ولنذكر مثالاً واحداً يشهد بالسويَّة الرفيعة لعمل شْتايْنْ: لقد كان الكتاب الذي أصدره هُسرْلْ عام 1928 تحت عنوان: «في فينومينولوجيا الوعي الباطني للزمن»، هو حصيلة المخطوطة التي عملت عليها شْتايْنْ. يُنسب العمل إلى هُسرْلْ، ومحرِّره المفترض هو هايْدجرْ، صحيح أنَّ الكتاب صدر ضمن سلسلة الكتاب السنوي للبحوث الفلسفية والفينومينولوجية، الذي كان هُسرْلْ وهايْدجرْ مُشارِكَيْنِ فيه ولا بُدَّ أنْ هايْدجرْ قد أسهم، بصورة ما، في إعداد المخطوطة للنشر، بَيْدَ أنَّ الشطر الأكبر من العمل التحضيري الفلسفيِّ كان من صنع شْتايْنْ، فلو لم توكل إليها مهمَّة العمل على ملاحظات هُسرْلْ وتحويلها إلى مخطوطة، لما كان هنالك مخطوطة، بيدَ أنَّ ما نُسِبَ إليها من فضل

في النص المنشور اقتصر على ملحوظة أدخلها هايْدجرْ تقول إنَّ شْتايْنْ أعدَّت مُحاضرات هُسِرْلْ للنشر.

من الصعب أن نميز العمل الذي اضطلعت به شْتايْنْ عن ذلك الذي اضطلع به هُسِرْلْ، لكنها تستأهل، دون أدنى شكٍّ، أكثر ممَّا نُسب إليها مِنْ فضل. ومن المتعيَّن علينا، هنا، أنْ نسجِّل أنَّه لم يكشف عن ذلك كله حتى ظهرت الترجمة الإنجليزية عام 1991م، وذلك عبر مُقدِّمَة المترجم؛ جون بارْنِتْ برو. وحاصل الأمر أنَّ مسيرة شْتايْنْ الأكاديميَّة قد عُطِّلَتْ بأَثَرٍ من نزعة هُسرْلْ القائمة على التمييز بين الجنسين -والقانون النازيِّ العنصريِّ لاحقاً- وكذلك بسبب أنّ هُسِرْلْ وهايْدجرْ لم ينسبا لها ما أنجزته.

تخبر الفترة القصيرة التي أمضتها شْتايْنْ في الأكاديميا، بغير طريقة، بأنَّ مُنجزات النساء الفلسفيَّة لا يُقلَّل من شأنها فحسب، وإنَّما يجري تجاهُلها في بعض الأحيان تَجاهُلاً كُلِّيّاً. ويتَّجه المشتغلون بالفلسفة، بأثر ممَّا يميل إليه الفلاسفة في تفكيرهم، في بحوثهم موضوعياً نحو الضروري والحقائق الكونية «العالمية»؛ تلك الحقائق التي لا تتأثَّر بطوارئ الحياة العادية وتحيُّزاتها. وفي حقيقة الأمر، لم تُمارس الفلسفة يوماً في عالم تجريدي، وما كان بمقدور الفلاسفة أنْ يكونوا مُنْبَتِّين عن طوارئ زمننا بما يحمل من خصوصيَّات، وينظر العديد إلى الصورة العامة للفيلسوف بما هي صورة مُنزهة عن النقائص، بيدَ أنها انعكاس للقوى السياسية المُهيمنة في زمانها، وهي صورة بيضاء وذكوريَّة وذات منزع قائم على التغاير الجنسيِّ، ولا يمثل ذلك ضرباً من السياسات «العاجيَّة» غير المؤثرة: ففي حالة شْتايْنْ -وفي واقع الأمر، في حالة العديد

من النســـاء الأخريات والأقلِّيات داخل حقل الفلسفة- كانت ثمَّة آثار مادِّيَّة قاهرة استولدتها الصورة المذكورة. أما فيما خَصَّ هُسرْلْ وهايْدجرْ، فإنَّهما يتشـــاركان المســـؤولية عـــن أفعالهـــا في حالة شْـــتايْنْ بخاصَّة، حتى في الوقت الذي لم يكونا فيه في موضع المسؤوليَّة تماماً. ولكنْ، يتعيَّن علينا أنْ نَنْظر إلى العوائق المؤسَّســـيَّة التي ما زالت قائمة في الأمكنة التي تسمح بأنْ تمضي مثل هذه الأفعال دون حساب، بلْ إذا ما أراد أحد ما أنْ يُسَلِّمَ بأنَّ الأشياء تحسنت بصورة ما في الوقت الحاضر، فإنَّه يتعيَّن علينا أنْ نتســـاءل عن الســـبب في ندرة وجود أقلِّيَّات في المناصب الأكاديميَّة التابعة لأقسام الفلسفة.

بيـــد أنه من غير الممكن إعادة كتابة التاريخ، وما جرى لـ«شْـــتايْنْ» لا يمكن إصلاحه، ولكنَّنا نســـتطيع خلق بيئـــة أكاديميَّة مضيافة وأكثر تنوُّعاً، حيـــث لا تبقى أصوات الفئات المُهَمَّشـــة في دائـــرة التهميش، وحيث نتحدَّى الصورة الذاتية المُتغطرســـة لدى الفلاســـفة في أعمالنا، ونســـتدخل أصواتاً، مثل أصوات النســـاء المضمَّنة في هذه المجموعة، في مناهجنا الدراســـيَّة، فبقدر ما يتعيَّن على الفلسفة الانخراط في العالم الذي كُتِبَت فيه، فقد تبقَّى الكثير مـــمَّـــا يتوجَّب القيام به.



حَنَهْ آرِنْتْ

(1906-1975م)

بقلم: رِبيكا بَكْسْتِنْ (Rebecca Buxton)

كان مــن الصعب أن تعثر على كتاب أصــول التوتاليتارية (1951)، وهو المؤلف السياسي الأشهر لــحَنَهْ آرِنْتْ، في أيٍّ من مكتبات أمريكا في نوفمبر من عــام 2016، في حين نفدت هذه الدراســة الكبيرة حول اللاســامية، والإمبريالية والتوتاليتارية، في الولايات الأمريكية جميعها بعــد انتخاب الرئيــس دونالد ترمب. لقــد وصفت آرِنــتْ، في ثنايا كتابتها عن طبيعة الحكم التوتاليتاريــة في ألمانيا النازية، مجموعةً بعينها من الناس غَفِلَ عنهم السياســيون غفلة تامَّة، وورد فيها كتبت قولها أنَّ هــذه المجموعة موجودة، بصورة ما، في الأقطــار جميعها، وأنَّها تتكوَّن من الغالبيــة العظمى من تلك الأعداد الكبيرة مــن الناس المُحايدين، وغير المُبالين سياســيّاً؛ أولئك الناس الذيــن لم ينضمُّوا يوماً إلى حزب ســياسي، وقلَّما توجَّهوا إلى صناديق الاقتراع. ومن الممكن أن ينسحب كلام آرِنْتْ على الوقت الحاضر.

ولدت آرِنْتْ لعائلة ألمانية يهوديَّــة علمانيَّة في مدينة هانوفر الحديثة، وقد كانــت آرِنْتْ طفلة وحيــدة في عائلتها، وامتلكــت رغبة عارمة

في التعليم. وقد أَخبرت اليوميّات المطوَّلةُ التي دوَّنتها أُمُّها عن «طفلة مُشْرقة» تقرأ كلَّ ما تقع عليه يداها، وحين دخل أَبوها في مراحل متقدمة من مرض الزُّهري الذي قضى به إبَّان طفولتها المبكِّرة، كان من عادتها أن تجالسه وتشاركه لعب الورق حتى ساعة متأخِّرة من المساء. وقَدْ لازَمَتْ آرِنْتْ أُمَّها بعد أن وافى أَباها الأَجلُ، وعلى الرغم من أنَّهما كانتا سعيدتين بهذه الرفقة، فإنَّ حَنَهْ رَثَتْ، فيما تلا ذلك من سنين، ما قاسَتْهُ من يُتْم في مرحلة الطفولة. مهما يكن من أمر، فقد طوَّرت، بِأثر من الوحدة التي علَّمت صِباها فضلاً عن عشقها للكتب، شغفاً عميقاً بالفلسفة.

صرَّحت حَنَهْ آرِنْتْ في مقابلة تلفزيونيَّة شهيرة أجراها معها غونتر غاوسْ في برنامج «إلى الذات» (عام 1964) بقولها: «لقد عرفت، دائماً، أنَّني سأدرس الفلسفة... لقد قرأت كانط، ولعلَّك تسألُ: لمَ قرأته؟ (وإجابتي) كانت المسألة بالنسبة لي إمَّا أنْ أدرس الفلسفة، أو أَنْ أُغْرِقَ نفسي». لقد مَضَتْ، فعلاً، فيما عزمت عليه، والتحقت بجامعة برلين لدراسة الفلسفة، فضلاً عن تَفْريعها في اللاهوت واللغة اليونانية، ثمَّ ما لبثت أنْ انتقلت إلى جامعة فيليبس في ماربورغ، حيث درست على الفيلسوف القارِّي الشهير مارْتينْ هايْدجرْ، بَيْدَ أنَّ حَنَهْ لم تذكر -في الغالب- هايْدجرْ؛ المفكر البارز الذي انضمَّ لاحقاً إلى الحزب النازيِّ، إلا في سياق الإحالة على علاقتها الرومَنْسيَّة التي جمعتها به. وقد اقترنت حَنَهْ عام 1929، بعد أن انتهت علاقتها الغراميَّة بهايْدجرْ، بـ«غونتر شتيرن» (المعروف على نحو أفضل باسمه الأخير غونتر أندرياس)، وهو زميل دراسة هايْدجرْ.

وقد تنبَّأت آرِنْت بأنَّ الحزب النازي سيحلُّ في السلطة قبل أنْ يتَّضح هذا لمعظم المحللين السياسيين بعدة سنين. وانخرطت بشدَّة، عام 1933م، في فعاليَّات تنظيميَّة مناهضة للنازيَّة، وما لبثت أنْ اعتقلها الجستابو بسبب جمعها أدلَّة على خطابات الكراهية المضادَّة للسَّاميَّة، وامتدت فترةُ اعتقالها إلى ثماني سنوات، لكنَّها فرَّت من السجن عبر مصادقتها لحارس السجن الذي وصفته بأنَّه ذو شخصيَّة جذَّابة، ثم هرَّبتها منظمةٌ صهيونيَّةٌ إلى فرنسا، حيث يُحال على حلقة آرِنْت من الأصدقاء هُناك بوصفهم من أعيان النخبة الأُوروبيَّة المثقَّفة. وكانت تُمضي، هناك، كثيراً من الوقت برفقة فالْتَهْ بِنْيامينْ (Walter Benjamin)، كما التقت زوجها الثاني؛ الشاعر والفيلسوف هاينْرِشْ بْلوشَهْ (Heinrich Blücher).

لم تكن لـ آرِنْت عناية بالسياسة والتاريخ في سنواتها المبكرة، وحين سُئلت، لاحقاً، متى انخرطت في السياسة والنظرية السياسيَّة، جاءتْ إجابتُها مُحدَّدة بتاريخ دقيق، هو 27 من فبراير لعام 1933، أيْ يوم حريق «الرايْشْتاج» (مبنى البرلمان) واعتقالات اليهود غير القانونيَّة في ألمانيا، لقَدْ شعرت آرِنْت منذ تلك اللحظة، كما قالت، بالمسؤوليَّة، وما هي غير بضع سنوات إثر ذلك حتى جُرِّدت آرِنْت من جنسيَّتها الألمانية عام 1937. وحدث أن اعتقلت السلطات الفرنسيَّة عام 1940 لاجئينَ من يهود ألمانيا، وصفتهم بأنَّهم «أغراب أعداء»، وأرسلتهم إلى معسكرات الاعتقال. أُخذت آرِنْت إلى معسكر الاعتقال «جورْزْ» (Gurs)، لكنها لاذت بالفرار منه خلال ما شهدته فرنسا من اضطراب إبَّان الغزو النازي لفرنسا، وما لبثتْ أنْ هربت إلى البرتغال، ومنْ ثمَّ إلى أمريكا عام 1941،

إذْ سافرت صحبة بْلوشَهْ بتأشيرة غير قانونيَّة، ولم تَحُزْ المواطنة الأمريكيَّة إلا بعد سنوات عديدة. لم تتحصَّلْ أُمُّها مارتا على تأشيرة لأمريكا في مبتدأ الأمر، لكنَّها لحقت بها بعد عدَّة أشهر، وعلى الرغم من أنَّ آرِنْتْ لم تَعِشْ قطُّ في بلد ناطق بالإنجليزيَّة منْ قبل، فإنَّها سرعان ما أتْقَنَتْ الإنجليزيَّة، وشرعت في الكتابة من جديد، وسارت قُدُماً لتغدو واحدة من أَشَدِّ المُنَظِّرين تأثيراً وإثارة للجدل في القرن العشرين.

ومن عجب أنَّها رفضت وَسْمَ «الفيلسوفة»، وربَّما كانت ستَعْتَرِضُ -بِشِدَّةٍ- على إدراجها في ثنايا هذا الكتاب، فقد رأت نفسها مُنظِّرة سياسيَّة، مُحتجَّةً بأنَّ توتُّراً مُطَّرداً قد شاب علاقة الفلسفة بالسياسة. وذهبتْ إلى أنَّه من غير الممكن أنْ تكون مُحايداً في الشأن السياسيِّ، حتى لو كنتَ فيلسوفاً مُحْتَرِفاً. كما كانت بعيدةً كلَّ البُعد عن وصف نفسها بالنّسويَّة، بل ذهبت، عوض ذلك، إلى أنَه من غير الملائم أنْ تصدر المرأة الأوامر، بَيْدَ أنَّها طالما أكَّدت في أَفعالها أَنَّها لم تبقَ في القالب الذي أُريد للمرأة أنْ تشغله، وفي هذا تقول: «لقد قمتُ دائماً بما أردت القيام به، ولمْ آبه مُطلقاً إنْ كان ذلك عمل الرجال».

دأبت آرِنْتْ، بعد ما عايشته في ألمانيا وفرنسا، على دعوة الفلاسفة إلى التركيز على التجربة المعيشة عوض العناية بالمفاهيم السياسيَّة المجرَّدة. وكتبت في مقالتها الموسومة بـ«الفعل والسعي نحو السعادة»، عام 1960، تقول: «لقد اعتقدت، دائماً، بصرف النظر عن الكيفيَّة التي ربَّما تبدو بها نظرياتُنا تجريديَّةً، أو الكيفيَّة التي ربَّما تبدو بها الحجج مُتَّسقةً، بأنَّ ثمَّة حوادث وقصصاً تكمن وراءها؛ تلكم الأحداث

والقصص التي تُجمل، بالنسبة لنا على أقلِّ تقدير، المعنى الكاملَ لأيِّ شيءٍ يتعيَّنُ علينا أنْ نقولَه... وينبغي أنْ تبقى حوادث التجربة الحيَّة معالمَ طريق لتلك النظريَّات والمفاهيم».

في واقع الأمر، أدركت آرِنْت أنَّ هُويَّتَها اليهوديَّة أثَّرَتْ دائماً في تفكيرها، ولقد كانت صريحةً حول أثر الهولوكوست في عملها، مُصرِّحة في المقابلة المذكورة آنفاً: «كان اليوم الحاسم حين سمعنا بمعسكر الاعتقال (الآوْشْفِتْسْ) إذْ دأبت، قبل ذلك، على القول: حسناً، للمرء أعداء، وهذا أمر طبيعي. بل لِمَ لا يكون للمرء أعداء؟». بَيْدَ أنَّ أمر الهولوكوست كان مختلفاً أشدَّ الاختلافْ، فكأنَّما هُوَّة سحيقة قَدْ فُتحت، فمن الممكن إصلاح أيِّ شيءٍ في عالم السياسة عند نقطة ما، لكنَّ هذا الأمر لا يدخل في هذا الإطار.

من الصعب أنْ تُجْعَلَ كتابات آرِنْتْ أو أنْ تُجْمَلَ في نظريَّة واحدة مُتَّسقة، وقَدْ كان المحور الأساسيُّ لديها يدور حول طبيعة السياسة والوجود السياسيِّ، وما زالت أصداءُ نقاشِها (المُؤطَّرَ في كتابها «أصول التوتاليتاريَّة») حول الكيفيَّة التي تحوز بها الحكوماتُ الشموليَّةُ «التوتاليتاريَّة» القُوَّةَ، تَتَرَدَّدُ في جنبات العصر الحاضر. وتتبدَّى حُجَّةُ الكتابِ الأساسيَّةُ في أنَّ التوتاليتاريَّةَ تبرزُ للعلن حين يكون الناسُ مُنْبَتِّين بعضهم عن بعض، تنبثق في تلك اللحظة حركةٌ سياسيَّةٌ تطرحُ قصةً تزعم امتلاكها تفسيراً يُجلِّي سببَ تعاسة الناس، وتغدو هذه القصة قوية جدَّاً بحيث تخلُق سرديَّةً جارفةً يتقبَّلها الناس، ولا يستطيعون لها ردَّاً. وقد أَسْمتْ آرِنْتْ هذا الأمر بـ«الحكم من الدَّاخل»، إذ تجتاحُ التوتاليتاريَّةُ عقولَ الأفراد، واستِتْباعاً فإنها تغزو المُجتمع برمَّتِه.

تُظهر حُجَّةُ آرِنْتْ الثانية، حول التوتاليتاريَّة، تأثُّرَها بأرسطو؛ تقول آرِنْتْ: إنَّ للكائن البشري جانِبَيْن؛ يتمثَّل الأوَّل بجانبه البيولوجيِّ أو بجسده، أمَّا الثاني فبجانبه السياسيِّ، ويتحقَّق نجاحُ الأنظمة التوتاليتاريَّة حين تختزلُ الناس في جانبهم البيولوجيِّ وتُجرِّدهم من هُويَّتِهم الاجتماعيَّة والسياسيَّة. يُلخِّص ريتشارد بيرْنْشْتايْنْ في كتابه: «لِمَ نقرأُ الآن حَنَهْ آرِنْتْ؟»، نظريتها في التوتاليتاريَّة، مُحاجِجاً بأنَّ هدف التَوتاليتاريَّة الأقصى يَتَحَدَّد بـ«أنْ يجعل الكائنات البشريَّة كائنات فائضة عن الحاجة». وقد فعلت الحكومات القوميَّة التوتاليتاريَّة هذا بتدميرها العفويَّة والفرديَّة البَشَرِيَّتَيْن. ويسمح تدميرُ البشر، بما هم كائنات سياسيَّة فاعلة وفقَ حِجاج آرِنْتْ، بأنْ تُبادَ طوائف كاملة من الناس دون أنْ يتسبَّب هذا بضجَّة أو احتجاجٍ عامٍّ؛ وهذا ما جرى بالضبط إبَّان الحرب العالميَّة الثانية.

وعلى الرغم من أنَّ آرِنْتْ لم تُقَدِّم، أَلْبَتَّةَ، حلولاً لصعود التوتاليتاريَّة، فإنَّها كانت معنيَّة بطبيعة التواصل السياسي. وقَدْ عُنِيَت، بخاصَّة، بالطرق التي يتعيَّن بها على المواطنين الانخراط في الحياة السياسيَّة، مُستَلْهِمةً ذلك من الدول المَدينيَّة اليونانيَّة المُبكرة، فقد كانت من أشدِّ المعجبين بسُقراط مُعتقدةً أنَّه الفيلسوف بلا مُنازع، ومن هنا عنايتُها بالسِّجال المفتوح ومناقشة الأفكار، فالمجتمع السياسي المتطوِّر تطوُّراً حسناً هو ذلك المجتمع الذي يتبادل فيه أفرادُه أفكارَهم السياسيَّة، فضلاً عما ينْماز به من ثقافة التسامح والصفح عن المُخطئين، إذْ يتعيَّن أنْ تكون هناكَ مُداولاتٌ وسوق للأفكار؛ تلك الحجَّة والعبرة التي لا بُدَّ لنا أنْ نَسْتَحْصِلَها من عالم اليوم.

ولقد اكتسب عمل آرِنْتْ اهتماماً أكبر بسبب ما سُمِّي، مؤخراً، أزمة اللاجئين. وإذ كانت هي نفسها بلا جنسيَّة لعدة سنين، فقد ارتأت أنَّ وضعيَّة الأناس المقتلعين من ديارهم تخبرنا الكثير عن وظيفة الدول القوميَّة، فضلاً عما تخبرنا به عن الكيفيَّة التي يتمكَّن الناس عبرها من تحقيق فعلٍ سياسيٍّ هادف.

نشرت آرِنْتْ، بُعَيْدَ فِرارها إلى أمريكا، مقالةً جريئة في مجلة يهوديَّة صغيرة الشأن، حملت عنوان: «نحن اللاجئون» (عام 1943). وقد صدَّرتها بنبرتها المُتَحدِّية المعتادة بعبارة: «إنَّنا لا نحبُّ، في المقام الأَول، أنْ نُدعى باللاجئين»، وتابعت بالقول: إنَّ التفاؤل، بالنسبة للناس المقتلعين في أوروبا إبَّان الحرب العالميَّة الثانية، قد كان بلا أساسٍ واقعيٍّ، بل لقد سمحت الشعوب الأوروبية، نقيض ذلك، «باستبعاد أضعف ناسِها واضطهادهم». وقد ناقشت آرِنْتْ في كتابها «أصول التوتاليتاريَّة» ما دعته «التشرُّد في حَدِّه الأقصى» مُحاجِجَةً بأنَّ من حقِّ اللاجئين ومن لا يحمل جنسيَّة من الناس، بل «من حقِّ الناس جميعهم أنْ تكون لهم حقوق». بيدَ أنَّها كانت مُرتابةً أشدَّ الارتياب بحقوق الإنسان المجرَّدة «بصيغتها التجريديَّة»، مُعتقدةً أنَّه ليس بالإمكان ضمان هذه الحقوق إلا عبر «الانتماء إلى مكان بعينه»، إذْ يحتاج كلُّ أَحَدٍ صلةً بمؤسَّسَةٍ سياسيَّةٍ متعلقةٍ بالشأن العامِّ، كي يضمن حقوقه.

وفي سياق كتابتها عن المعاملة السيئة للناس المقتلعين على امتداد أوروبا وأمريكا، انتهت آرِنْتْ إلى القول: «ليس الجديد وغير المسبوق ماثل في فقدان الوطن، وإنما استحالة العثور على وطن جديد»، فقد حُرِمَ اللاجئون ومَنْ لا يحمل جنسية من الحصول على مؤسسات سياسيَّة

من شـــأنها أَن تُمكِّنهم من ممارسة حقوقهم، واســـتتباعاً فإنَّهم، بحسب آرِنْتْ، طردوا من الحظيرة البشريَّة. ومن اليســـير أَنْ نعقدَ مُشابهاتٍ لهذا الســـلوك مع ما يحدث اليوم، فثمَّة العديد من الناس المقتلعين محرومون من الحماية القانونيَّة، وما زالوا لا يمتلكون «الحقَّ في امتلاك الحقِّ». وقد أمضت آرِنْـــتْ رَدْحاً غيرَ قصيرٍ من حياتها مُواطنة بلا وطن، إذ انتمتْ، عوض ذلـــك، إلى ما دَعَتْـــهُ (فِي «نحن اللاجئون») ضربـــاً جديداً من الكائنات البشرية في التاريخ المعاصر؛ ذلك الكائن الذي وضعه أعداؤُه في معسكرات الاعتقال، وجعله أخلَّاؤه في معسكرات الاحتجاز.

حين توفيـــت حَنَهْ آرِنْـــتْ بالســـكتة القلبيَّة عام 1975، اشـــتهرت أكثر ما اشـــتهرت ربما بســـبب مقالاتها التـــي كتبتها لـ«النيـــو يورْكَرْ» (The New Yorker) حول محاكمـــة آيخمانْ، ونشرت عام 1963. كان أوتو أدولف آيخمانْ ضابطـــاً نازيَّاً برتبة مقدَّم، عُهِـــدَ إليه بعملية نقل ملايين اليهود إلى معسكرات الاعتقال طوال الحرب العالميَّة الثانية، وقد واجهَ مُحاكمـــةً علنيَّةً حظيت بتغطية إعلامية واســـعة عَـــمَّا ارتكبه من جرائم حرب. وعقـــدت مُحاكمتُه في القدس عام 1961، وقد وُجد مُذنباً وأُعْدم عام 1962 م. وإذْ كتبت آرِنْتْ ما كتبت بنبرتها الساخرة والحادَّة المعتادة، فإنَّها واجهت لَغَطاً كبيراً بعد أنْ نـــشرت المقالات التي طرحت عبرها فكرة «تفاهة الشرِّ» مُحاججةً بأنَّ آيخمان لم يكن شـــخصيَّةً ســـايكوباتيَّةً أو مَقودةً بإيديولوجيَّةٍ مُتطرِّفةٍ، وإنما هو شـــخصيَّة عاديَّة جدَّاً استندت إلى جاهزيَّـــاتٍ مُتداوَلة بما هـــي دُفوعها الأساســـيَّة. ولا تعني التفاهة هنـــا بأنَّ أفعال آيخمان أفعـــال اعتياديَّة، أو أنه من المتعـَّـين أن يُنظر إليها كأفعال طبيعيَّة، وإنَّما أَنَّهـــا مدفوعة بانعدام التفكير والإيديولوجيا معاً.

وأكَّدت آرِنْتْ أنَّه يُشــبه ببســاطة مُوَظَّفاً مَدَنِيّاً لم يمتلك حِواراً أخلاقيّاً داخليّاً حيــالَ أفعاله؛ لقد كان بيوقراطيّاً خاليــاً من الفكر. وقد ذهب عديدٌ من النــاس، في ذلك الوقت، إلى أنَّ التركيــز على مفهوم التفاهة يُقلِّل من شــأن مَقتل ملايين اليهود إبّان الهولوكوســت، بيدَ أنَّ آرنْتْ مــا فَتِئَتْ تؤكِّد أنَّها مايزت على نحو قاطع بــين الفعل والفاعل مُقرِّرةً، عبر كتاباتها جميعاً، أنَّ واقعة الهولوكوست لا تُغْتفر. وعليه، فإنَّها لم تَدَّع بأنَّ فعله كان تافهاً، ورأتْ، عوض ذلك، أنَّ الشرَّ لدى آيخمان كان حالةً من انْعدام الفكر. اتخذتْ هذه المسائلُ مَنْحى شخصيّاً بالنسبة لـ آرِنْتْ، وذلك حين أرســلَ لها أفرادٌ من عامَّة الناس رسائلَ مُسيئةً، وسَعَوْا لمنع مُؤَلَّفها المُكوَّن مــن مقالات وعنوانه: «آيخــمان والقدس؛ تقرير حول تفاهةِ الشرِّ»(1963)، من النشر. وقد صبغَ هذا اللفظُ الرأيَ العامَّ حيالَ آرِنْتْ على امتدادِ سنواتها الأخيرة حتى موتها المفاجئ عن 69 عاماً.

ويتعيَّن علينا أنْ نضيفَ تعليقاً أخيراً حول عُنصريَّة آرِنْتْ؛ فقد دأبت على تسمية إفريقيا في كتاباتها مراراً وتكراراً «بالقارَّة السوداء»، ووصف سُكَّانها بـ«المتوحِّشين» و«البرابرة»، ففي مقالتها المثيرة للجدل: «تأمُّلات في لِتِلْ رُكْ»، المنشــورة عــام 1959 (Reflections on Little Rock)، تصف آرِنْتْ كفاح الآباء الســود من أَجل إلغاء الفصل العنصري في مدارس الجنوب الأمريكي بأنَّه شكلٌ من أشــكال «المصلحة الاجتماعيَّة» التي تهــدف للوصول إلى الطبقات العليا، عبر الزَّجِّ بأطفالهم داخل المدارس التي طلابهــا جميعهم من البيض. أما الفيلســوفة كاثريــن. تي. جايْنْزْ (تُدعى الآن كاثرين صوفيا بيلي)، فتَنْقُدُ في كتابها: «حَنَهْ آرِنْتْ والمســألة الزنجيَّة» (المنشور عام 2014)، مُعالجةَ حَنَهْ آرِنْتْ غيرَ المتَّسقةِ والمتناقضةَ

حيالَ الظلم الــذي وقع على اليهــود وتهميش الأَمريكيــين الأفارقة في الولايات المتحدة.

لم يُعلِّق جُلُّ من درس كتابات آرِنْتْ على عنصريَّتها، أمَّا أولئك الذين غالباً ما رأوا أنَّه ينبغي أنْ نركِّز على فكرها عوض شخصِها، فإنَّ موقفهم هذا يعتورُهُ الخطأ فيما يبدو، ولا سيَّما أنَّ آرِنْتْ طالما أكَّدت التجربة المعيشة. ولا ريبَ أنَّ هذه المُعالجة لمســألة تتعلق بالفلســفة والنظريَّة السياسيَّة هــي معالجة مُبْتَسرة، ويســتلزم الأمر مُعالجةً أكثر دقَّةً ممَّــا قدَّمته هنا. وفي هذا المقام الــذي يضيق عن مُعالجة عريضة، دعونا نكتفي بالتذكير بأنَّه من المُتوجَّب ألا نَسْتَوْثق أيَّ مُفكر من المفكرين، فيُجعلَ فوقَ النقد بلْ نحْن في حاجة إلى الاعــتراف بوجود مثل هذه النقائص في المواقف ونقدها، تماماً مثلما نتناول بالنقد نظرية آرِنْتْ السياسيَّة.

وعلى الرغم من هذه الخلافات، فإنَّ آرِنْتْ تُســتذكرُ، بعدَ كلِّ شيء، بوصفها مُفكِّرةً مُمانعةً رفضت القبول الأعمى للرأي الســائد، وكانت مكروهة، في غالب الأَمر، بسبب أسلوبها الكتابي اللاذع والساخر، فضلاً عن انتقاداتها الصائبة للتيَّار الســائد في الفلسفة والنظرية السياسيَّتيْن، ولا رَيْــبَ أنَّ تجربتها، بما هي شــخص بلا جنســيَّة، صبغت كتاباتها، ولا بُدَّ أنَّ هذه الكتابات ستستمرُّ في تشــكيل الكيفيَّة التي نناقش فيها اليوم حالة انعدام الجنســيَّة، وحَنَــهْ وإنْ أَبَتْ أنْ تَعُدَّ نَفْسَــها في عِداد الفلاســفة، فإنَّها تستأهلُ أنْ تَحْتلَّ مكاناً في هذا الكتاب بوصفها واحدة من أعظم المفكرين السياسيين في القرن العشرين.

وفي الأخير، أرجو أنَّها ما كانت لتمانع إدراجها في هذا الكتاب.



سيمون دي بوفوار

(1908-1986م)

بقلم: كيث كيرْكبا ترِك (Kate Kirkpatrick)

كَنّى الفلاســفة الغربيُّون عن الوضع البشري بالسجن رَدْحاً طويلاً من الزمن، فقد وصف العرفانيُّون الجسد بالسجن، مُقَدِّمين المعرفة الخلاصيَّة لِمَنْ يقدر على مُقاومة غوايات الجَسَد، وقد اعتقد أفلاطون قبل هؤلاء بأنَّ الكائنات البشريَّة سَجينة جهلها مثل سُكان الكهف الذين ظنُّوا الظلال والخيالات حقائق. أمَّا جان جاك روسُّو فقد ذهب إلى أنَّ المجتمع ذاته يتَّخذُ الأفراد سُجناء مُعلِّقاً على ذلك بقوله: وُلد الإنسان حُرَّاً، لكنَّه يرسف بالأصفاد في كلِّ مكان يَحلُّ فيه بعد ذلك. وكان لسيمون دي بوفوار استعمالُها المجازيُّ الخاصُّ بالسجن أيضاً، لكنَّ هذا الأخير لا يصف، بحسب دي بوفوار، «الوضعَ البشريَّ» وإنَّما «الوضع النِّسويَّ»، فقد تمثَّل السجنُ لديها كاستعارة بـ«الحريم»؛ ذلك المكان الذي جعلت فيه النساء في وضعيَّة خضوع للرجال لإبراز عظمة هؤلاء الآخرين وإرضاء رغباتهم، عوض أنْ تسعى هؤلاء النسوة وراء مشاريعهن وملذَّاتِهِنَّ الخاصَّة. وقد وظفت هذا الطرح كي تتحدَّى

واحداً من أَشــهر فلاســفة القرن العشرين؛ وهو «جان بول ســارتر» فيما يتعلَّق بتصوُّره للحريَّة «البشريَّــة» خلال فترة الثلاثينيَّات، أي قبل أنْ تبرُز شــهرتُهما المشــتركة بوصفهما ثنائيَّاً فكريَّاً أُســطوريَّاً في أعقاب الحرب العالميَّة الثانية. ثم ما لبثت أنْ رفعت عصا التحدِّي بوجه سارتر في عــالم النشر، فمضت قُدمــاً لتُؤلِّف واحداً من أفضــل الكتب مبيعاً في تاريخ الفلسفة: «الجنس الآخر» (1949)، الذي اجتاز، كما يُعتقد، حدَّ المليون نسخة في ثمانينيَّات القرن المُنْصَرِم.

من الصعب فَلْســفيَّاً وســيريَّاً أنْ تكتب عن بوفوار دون أنْ تدرس ســارتر (يمكنني أن أشعر بأكتُف قُرَّائي النِّسويِّين تشتدّ لدى قراءة هذه العبــارة الأخيرة، ولكنْ تريَّثوا قليلاً). فقد ألقت ســمعة الفيلســوف سارتر بظلالها على عمل بوفوار، ووُصِفَت أعمال بوفوار، زوراً وبهتاناً، بأنّها جاءت تطبيقات على فلســفة ســارتر. بيد أنَّهــا عارَضَتْه صراحةً في واقع الأمــر، فضلاً عن مُعارضتها لغيره، مُجترحةً نســختها الخاصَّة من الوجوديَّة، وأحدَثَتْ تغيُّراً في عقل ســارتر. وعليه، لَم تعتقد بوفوار بأنَّ «الوضعيّة النسويّة» كانت وضعيَّة احتجاز وخضوع؟

لقد ســجَّلت بوفوار، الطالبة في ســنِّ الواحــد والعشرين، أرقاماً قياسيَّة على مســتوى التراب الفرنسي عام 1929، فكانت أصغر شخص يجتاز امتحان التبريز في الفلسفة على الإطلاق، ولم يَجْتَزْه قبلَها سوى سبع من النساء فقط. ومن حُسن حظِّ الأجيال اللاحقة أنْ احتُفظ بمذكِّرات بوفوار الطالبة (قبل أن تلتقي ســارتر)، ونُشرت بالفرنسية سنة 2008، وتبرزُ هذه المذكرات انشغالَ بوفوار، حتى فِي سِنِي مُراهقتها، بالأسئلة الفلسفيَّة «الوجوديَّة»، وأَنَّها كانت مفتونةً بطبيعة الحريَّة، وكيف يمكن

لهـا أنْ تغدو «ذاتاً أخلاقيَّــة»، وكانت تقرأ بنهمٍ في بحث عن فلســفةٍ أحسَّتْ بأنَّها قَدْ تُنْصِفُ الحياة فكريَّاً وعمليَّاً.

نشــأت بوفوار في منزل مُتديِّن لأبٍ عِلمانيٍّ وأُمٍّ كاثوليكيَّة، مُتعرِّضةً لمؤثِّرات الأخلاقيَّات المسـيحيَّة والإنســانيَّة على الســواء، ويُعلي كلا التقليدَيْن من شأن «الحُبِّ» بوصفه شيئاً مثاليَّاً سواء أخذ شكلاً أخلاقيَّاً أو رومنســيَّاً، بيدَ أنَّ سيمون لاحظتْ، في سِــنٍّ مُبكِّرة، أنَّه حين يتعلَّق الأمر بالحُبِّ فإنَّ ما يُرْتقب من النســاء غير ما يُرْتقب من الرجال؛ فقد دأب والدها في المنزل على القول: إنَّ سيمون لها عقل «رجل»، و«تُفكِّر مثلَ رجل»، كما اعتقد بأنَّه ليس بمقدور المرأة أنْ تكون مُبدعة حقيقيَّة، إذا عَنَيْنــا بالإبداع الابتــكار والعبقريَّة. وقد لاحظــت بوفوار اليافعة أنَّ والدَها كان شريكاً في ذلك لغير فيلســوف: فقد ســمَّى شوبنهاور النســاء عام 1851، في مقالته الموســومة: بـ«عن النساء» بالجنس الآخر الأدنــى منزلةً من الجنس الأوَّل في الاعتبــارات جميعها، زاعماً أنَّه ليس بمقدور النســاء أنْ يمتلكنَ أيَّ شكلٍ من أشــكال العبقريَّة ألبتة، وإنْ أَمْكَنَهُــنَّ أنْ يمتلكنَ الموهبة. وهكذا، ســواء أَخذنــا بالاعتبار ما كان يصدر عنْ والدها منْ أَقوال، أو ما ســطَّرتْهُ أَقلام الفلاسفة، فقدْ نشأتْ ســيمون دي بوفوار في ظلٍّ ثقافةٍ لا تنتظرُ من الفتيــات أنْ يتألَّقْنَ تألُّقاً فائِقاً، ذلك أنَّه من شأن التألُّق الفائق أنْ يُفزع الخُطَّاب ويصرفَهم بَعيداً.

ستعمل بوفوار، إثر ذلك، على تطوير أَخلاقيَّاتٍ وُجوديَّة، واستعمال طريقة فلســفيَّةٍ أصيلةٍ في كتابها «الجنس الآخر»، وستحصل على جوائز أدبيَّة عن رواياتهــا، فضلاً عن انخراطها في حملــة لتحقيق إِصلاحات مُســتَدامة في القانــون الفرنسي، بَيْــدَ أنَّ نَجاحَها لم يــأْتِ دون كلف،

فقد كانت هدفاً للضغينــة والازدراء، ولطالما اختُــزل دورُها في صفة «سَــيِّدة سارتر»، أيْ السيدة التي من الممكن أنْ تُرَدَّ عبقريَّتُها إلى عبقريَّة الرجل الذي تقف إلى جانبه.

إنَّ الســؤال عن العمــل الذي مثَّل أوَّل عملٍ فلســفيٍّ لــبوفوار هو ذاته ســؤالٌ فلســفيٌّ، وقد تمثَّل أوَّلُ إصدارٍ لها في عمل روائيٍّ هو: «جاءت لتبقى» (1943). ســيُثْني الفينومينولوجيُّ موريس ميرلوبونتي عــلى هذا العمل بوصفه طريقة جديدة في ممارســة الفلســفة بتوسُّــل الشــكل القصصيِّ، وذلك بإظهار الحياة وهي تتكشَّــفُ عبر حساسيَّة وعي الشــخصيَّة. بيدَ أنَّه من الممكن أن تُؤوَّل الروايات بطرق عديدة، وهذا يُضادُّ اتجاه الفلاســفة الذين يريدون أنْ تتضمَّن «الفلســفة» آراء مُحدَّدةً بوضوح وأطاريحَ ذات حِجاج متين، فهؤلاء يأبون إنزال العمل القصصي منزلة الفلسفة.

مهما يكن من أَمر، لم يَكنْ القُرَّاء بحاجــة إلى الانتظار مُطوَّلاً، ذلك أنَّ بوفوار كانت بصدد نشر آرائها ضمن شــكلٍ فلســفيٍّ أكثر تقليديَّة، فأصدرت عام 1944 مقالة بعنوان: «بيروس وســينياس»، وما زال هذا العمل غير معروف -تقريباً- لِقُــرَّاء الإنجليزيَّة على الرغم من صدور نســخته الإنجليزيَّة عام 2004، بيد أنَّه العمــل الذي طوَّرت فيه بوفوار أخلاقيَّاتها الوجوديَّة. وكان ســارتر قد أصدر في الســنة الفائتة ســفراً ضخماً في الفلســفة هــو: «الوجود والعــدم»، الذي رســم رؤية قاتمةً للعلاقــات البشريَّة، زاعــماً أنَّ جوهرَ العلاقات الشــخصيَّة الحميميَّة «الذاتيَّة» ذو طبيعة صراعيَّة، وأنَّ الحُبَّ شيءٌ مثاليٌّ يتعذَّر تحقُّقه. وكانت بوفوار قد وصفــت «الوجود والعدم»، في مقالتين فلســفيتين صدرتا

في أَربعينيَّات القرن المُنْصَرم، بأنَّه «كتاب قاصر»، وأنَّ الوجوديَّة بوصفها فلسفة، لا تتضمَّن مبحثاً أخلاقيّاً (ethics). وعليه، فإنَّ بوفوار قدَّمت عملها بوصفه استكمالاً لما أَعوز الوجوديَّة؛ الأخلاق. ومع ذلك، ظلَّ دورُها في تطوير الوجوديَّة مُهْملاً على نطاقٍ واسعٍ إبَّان القرن العشرين تقريباً.

طرحت سيمون دي بوفوار في «بيروس وسينياس» أسئلةً فلسفيَّةً قديمةً، على شاكلة: لم نفعل شيئاً عوضاً عن لا شيء؟ ماذا يعني «أنْ تُحبَّ جارك كما تُحبُّ نفسك»؟ وذهبت إلى أنَّ البشر لا يمتلكون جوهراً أفلاطونيّاً، ولا مصيراً إبيقوريّاً، ولا نداءً إلاهيّاً يُحدِّد لهم ما يكونون. وحين تتطلَّع الكائنات البشرية إلى مُستقبلها، فإنَّه من المتعيَّن عليها أنْ تختار بين عدَّة ذوات ممكنة، وأنْ تتصرف كي تغدو واحدةً مُنْهُنَّ. وكانت بوفوار ملتزمةً، بما هي فيلسوفة وجوديَّة، بالرَّأي القائل بأَنَّ هُويَّةَ الكائنات البشريَّة تتحدَّدُ بأفعالها، وأنَّها لا تفتأُ تتحوَّل عبر الزمن باتباع المشاريع المختلفة التي تُشكِّلُنا. بَيْدَ أنَّها اختلفت مع سارتر حيال المدى الذي نكون به أحراراً في اختيار ما نكون؛ زعم سارتر في «الوجود والعدم» بأنَّ الكائنات البشريَّة حُرَّة على نحو قاطع، بصرف النظر عن المشروع الذي قرَّرنا مُسبقاً السعي إليه، فسواء كان المشروع أنْ يصبح المرء كاتباً أو فيلسوفاً، أو أنْ يحبَّ شخصاً بذاته، فنحن في أيِّ لحظة أحرارٌ في رفض هذا المشروع والسعي نحو مشروع آخر. لكنَّ بوفوار لم تعتقد بأنَّه من اليسير أنْ يطرح المرء صيرورته السالفة، كما أنَّها لم تر أنَّه بمقدور أعضاء المجتمع جميعهم أنْ يرفضوا بيُسْر التوقُّعات الخارجيَّة التي عملت على تشكيل الذوات التي صاروها.

برز سارتر وبوفوار، في أَواسط الأربعينيّات، بوصفهما ثنائيّاً أيقونيّاً في باريس ما بعد الحرب، فقد ألقَتْ بوفوار مُحاضرات في أمريكا وفرنسا حول حال الكاتبات، فضلاً عن الفلسفة الجديدة «الوجوديَّة». وكانت غير مُدركة، حتى ذلك الحين، امتيازها الخاص، فقد كان مثيراً للإزعاج بالنسبة لها أنْ يطلب الناسُ مِنْها أنْ تُجْمل لهم الوجوديَّة في جملة واحدة في الوقت الذي ما كان لهمْ أنْ يفهموا كانط وهيجل بمثل هذه الطريقة اللامبالية. وعلى الرغم منْ سُمعة الوجوديَّة المتنامية بوصفها فلسفة شعبيَّة، زعمت بوفوار بأنَّه يتعيَّن على المتابع، كي يفهم الوجوديَّة فهماً حقيقيَّاً، أنْ يفهم كامل التقليد الفلسفي الذي يقف وراءها. بيدَ أنَّ بوفوار مضت في تطوير فلسفتها في الأخلاق الوجوديَّة مُحاججة، في كتابها «أخلاقيَّات الغموض» (1947)، بأنَّه من غير المنطقي أن يُعلي المرء من شأن حُرِّيَّتِهِ دون أنْ يفعل الشيء عينه حيال حريَّة الآخرين.

كان كتاب «الجنس الآخر» يتشكَّل في الفترة ذاتها. ففي أثناء سفرها إلى أمريكا، لاحظت بوفوار أنَّ العلاقات بين الجنسين هناك مُختلفة جدَّاً عمَّا هي عليه في فرنسا، كما رأت الطريقة التي تُقسِّم بها قضيةُ العرق أمريكا عن كثب، وذلك من خلال صديقيها المُقترنيْن والمُنْتَميْن إلى عرقَيْن مختلفين: رتشارد رايت، وآلِنْ رايت. وقرأت بوفوار كتاب: «المأزق الأمريكي» (1944)، من تأليف العالم الاجتماعي السويدي جونار ميردال، الذي رأى أنَّ العلاقات العرقيَّة في أَمريكا محصورة في «ما يشبه»، و«ما لا يشبه» الحلقة المفرغة في آنٍ، ولكنْ على نحوٍ أكثر أهميَّة، وقَدْ سمَّى هذه الديناميكيَّة «مبدأ التراكم»: وتفصيلُ ذلك أنَّه كان يُنظر إلى أصحاب البشرة السوداء على أَنهم ذوو منزلة دنيا،

ومركونون في مواقع التبعيَّة، وأنَّهم لم يُحقِّقوا النجاحات ذاتها التي حقَّقها نظراؤهم من البيض. وعليه، فقد خلُصَ المواطنون البيض إلى أنَّ هؤلاء أدنى منزلة منهم، وعاجزون عن تحقيق النَّجاح.

قصــدت بوفوار من تأليفها «الجنس الآخــر» أنْ تضعَ مؤلَّفاً بأهميَّة سـابقه نفســها: «المأزق الأمريكي»، ولكــنْ حول النســاء. وكانت حصيلة ذلك عملاً ضخماً من مُجَلَّدَيْن: يدرس المجلَّد الأوَّل الأســاطيرَ التي صنعها الرجال حول النســاء، إذ قامت بمســح غيرِ حقلٍ معرفيٍّ مثــل: البيولوجيا، والتحليل النفسي، والتاريــخ، والاقتصاد، والدين، والأدب، لتُظْهر أنَّ النســاء غالبــاً ما جرى تحديد هُويَّتهــنَّ على أنَّهنَّ «آخَــرُ» الرَّجل (man's 'Other')، أما المجلَّد الثاني، فقد اســتعملت فيه طريقــة فينومينولوجيَّة أَصيلة تعتمد على أصوات العديد من النســاء، لتظهر وجهات نظــر الشــخص-الأول (first-person perspectives)(*) عــن الصبــا، والمراهقــة، والبلوغ، وبدء ممارســة الجنــس، والحمل، والأمومة، والزواج، والشــيخوخة، وغير ذلك، ومثَّلت تلك القصص مجتمعة شهادة حول الطرق التي تعاني فيها النساء نتيجة الأساطير التي اصطنعها الرجل حول النساء.

وذهبت بوفوار، حيال الوضعيَّة النسويَّة، إلى أنَّ «الذات-المرأة» يَلْزَمُها أنْ تكون «ذاتاً» مُنْشَطِرَةً بين إدراكها حُرِّيَّتها الخاصَّة، والخضوع للمُثُل والأعْراف الخارجيَّة المُهيمنة. ليس هذا فحسب، فَأَنْ تكونَ امرأة «ضمن الواقــع الثقافيِّ والتعليميِّ الرَّاهِنَيْن» يعنــي أَنْ تدخل في وضعيَّة دونيَّة،

(*) في الفينومينولوجيا، يشــير التعبير «first-person perspective» إلى النظرة أو الرؤية الفرديَّة التي تقع من خلال تجربة شخصية مباشرة، حيث يعتمد هذا النوع من النظرة على المشاعر والتفاعلات الشخصية للفرد مع العالم الخارجي. - (المراجع)

وفي عــالم يُنظر فيه للمرأة، طبيعيًّا، بوصفها كائناً ثانويًّا خاضعاً للرجل. وتتحدَّد المشــكلة، بحســب بوفوار، بأنَّ المرأة ليســت خاضعة طبيعيًّا للرجل، ذلك أنَّ ديدرو، الذي عاش في القرن الثامن عشر وكثيراً غيره، عَزوا المســؤوليَّة عن وضعيَّة المرأة الدونيَّة إلى المجتمع، وبات الســؤال هنا، تبعاً لـبوفوار، أَمِنَ المُتوجَّب أنْ يستمرَّ هذا الحال؟

ترى بوفوار أنَّه ما كان ينبغي أنْ يُكرَّس هذا الأمر، بيدَ أنَّه لكي يصار إلى تحســين وضعيَّة المرء، يتعيَّن على كلا الجنســين أنْ يعترفا بتورُّطهما في استدامة هذا الحال وإصلاحه، إذْ يتعيَّن على النساء والرجال على حدٍّ سواء أنْ يتعلَّموا أنْ ينظروا إلى المرأة بوصفها ذاتاً لا موضوعاً. فقد كان من المُرتقب من النســاء زمناً طويلاً، كما تكتــب بوفوار، أنْ يَحْلُمْنَ عبر الفضاء الحُلْمِيِّ الذكوريِّ في الحيــاة العامَّة والخاصَّة، وقد بَيَّنَتْ بوفوار مُحاججةً أنَّ الفلاسفة الســابقين مثل: هُسرْلْ، وسارتر، وميرلوبونتي، أخفقوا في أخذ الخبرات الخاصَّة بِجَســد الأنثى بالحســبان، وأَنَّ تجسيد المرأة يلزم عنه بالنســبة لها تَشْــييؤُها، أيْ أنْ تُصيِّر «فريســةً» لرغائب الرِّجال شاءَتْ أمْ أبَتْ، فأنْ تكونَ امرأةً يَقتضي أنْ تكونَ مَوْضوعاً يُنْظَرُ إليه، لا ذاتاً يُصْغى إلَيْها.

كما عَرَّجت بوفوار على مفْهوم الحُبِّ، زاعمةً أنَّه يعني أشــياء مختلفة بالنســبة للرجال والنســاء، فقد كان الحُبُّ، بالنسبة للأوَّلين، جزءاً من الحياة، أمَّا حينَ يتصلُ الحُبُّ بالمرأة، فغالباً ما كان يُصوَّر في كتب التاريخ والفلســفة والأدب كما لو كان الحياةَ ذاتَها، وكان من المنتظر أنْ تُضَحِّي المرأة من أجل مَعشوقها بطريقة خُلْوٍ من التبادُليَّة. وكما تقدَّم القولُ فقد رأتْ بوفــوار في مذهبها الأخلاقيِّ المُبَكِّر أنَّه لكــي يُعْلي المرءُ من قيمة

حُرِّيته يتعيَّنُ عليه أنْ يفعلَ الأَمرَ ذاته حيالَ حرِّيةِ الآخرين. وتأسيساً على الفكرة ذاتها وتطويراً لها فإنَّها رَأَتْ، في كتابها «الجنس الآخر»، أنَّ الحُبَّ الحقيقيَّ يستلزمُ اعترافاً مُتبادلاً بحرِّية كلا المُحبَّيْن في علاقة قائمة على التبادُليَّة.

كان شخص بوفوار، لدى صدور كتاب «الجنس الآخر»، عُرضةً لهجومات لاذعة ومُغرقةً بالشخصانيَّة، فقد قدَّمت فيه حِجاجاً فلسفيَّاً حول مَظلومِيَّةِ المرأة رافضةً تحليلاتِ غير كاتبٍ من الذُّكور المُؤثِّرين، بما هي تحليلات مُنحازةٌ لكونها لا تصُفُ العالمَ إلا من زاوية محدودة؛ هي نظرةُ عدد قليل من الرجال. تتبدَّى بوفوار، بهذا الاعتبار، مثالاً فائقاً على الفاعليَّة التي أشارت إليها فيرجينيا وولف بامتعاضٍ في مقالتها: «حجرة تخصُّ المرء وحده» (1929)، مُصرِّحةً: لا تتأتَّى عنٍ كونك ناقداً النتائج ذاتها إنْ كُنْتَ امرأة. وجاء في المقالة ذاتها:

إنَّه من المستحيل على المرأة أنْ تقول: «إنَّ هذا الكتابَ ركيكٌ، وإنَّ هذه اللوحةَ واهنةٌ، أو إنْ تناولت أيَّ شيء آخر بالنقد، دون أنْ تتسبَّب بألم وغضب كبيرين يتجاوزان ما قد يتسبَّب به النقد عينه حال صدوره عن رجل».

لكنَّ بوفوار استثارت ما يتجاوزُ النقد، لقد أحدثت تغيُّراً؛ لقد تطلَّعت بوفوار إلى أنْ تكون كاتبة «تشتعل كلماتها في مليون قلب». حين كانت على مقاعد الدَّرْس أَحَبَّتْ الفلسفة بشغف، لكنَّها رأَتْ أنَّ هناك فئتين من الميتافيزيقيِّين: فئة أعلت من منزلة الأنساق الفلسفيَّة المُجرَّدة، وفئة قدَّمت تجربة الكائنات البشريَّة الذاتيَّة. وانتمت بوفوار إلى هذه الفئة الأخيرة، واختارت في مُعظم مَسيرتها المهنيَّة أنْ تكتُبَ أدباً،


إذ رأتْ أنَّ إبرازَ البشر في أحوال ملموسة، حتى لو كانت مُتخَيَّلة، قد مَكَّنَ قُرَّاءَها من اختبار «تجارب مُتَخَيَّلة» أعانتهم على إعادة النظر في مكانهم في العالم.

كتبت بوفوار، طوال الأربعينيَّات ومطالع الخمسينيَّات، عدة روايات أخرى، بما فيه تلك الرِّواية التي فازت بجائزة غُونكور المرموقة؛ وهي رواية «الماندارين» (1954). بَيْدَ أنَّها أصبحت مقتنعة، في أواسط الخمسينيَّات، بأنَّها كانت مذنبة شأنها شأن العديد من المفكِّرين، حين احتفظت بامتيازها الثقافي لنفسها مُعتقدةً بأنَّ الوجوديَّة فلسفة من المتوجَّب، أوَّلاً وقبل كلِّ شيء، أنْ تُعاش. وعلى الرغم مِنْ أنَّها كتبت روايات «وُجوديَّة» للقرَّاء مِمَّنْ لم يَتَحصَّلوا على تعليم فلسفيٍّ نُخبويٍّ، وذلك حتى يفهموا الوُجوديَّة واقعيّاً لا نظريّاً، فإنَّها اعتقدت بأنَّ الرسالة التي يحملها كتاب «الجنس الآخر» أكثر أهميَّةً منْ أنْ تكون مُتاحةً، حصراً، لمنْ يستطيع أنْ يقرأ كُتباً فلسفيَّةً تتكوَّن من 800 صفحة. وعليه، فإنَّها سَطَّرتْ مادةً ضمن جنسٍ كتابيٍّ آخر، فأصدرت عام 1958 «مُذكِّرات فتاة مُلتزمة»، طبَّقت فيه نظرية كتاب «الجنس الآخر» على حياتها دون اللجوء للرَّطانة الفلسفيَّة أو التحليل النفسي، ومثَّل الكتاب نجاحاً مهولاً، تبدَّى فيما كتبته مئات الفرنسيَّات العاديَّات يقلن لبوفوار: لقد نَزَلْتِ مِنْ بُرْجِك العاجِيِّ، بل كتبت بعضُ هؤلاء مُوَبِّخَةً بوفوار لكونها كتبت «الجنس الآخر» بطريقة لا يستطيع أن يَفُكَّ مَغاليقَها إلا النخبةُ المُثقَّفة في باريس. وداومت بوفوار، على مدى السنين القليلة التالية، على كتابة سيرتها مُتوسِّلةً الشكل القصصيَّ، وإذْ صدرت هذه المُذكِّرات، رجع القرَّاء، بعد ذاك، إلى كتاب «الجنس الآخر»، في

محاولة لتحقيق فهم أفضل لوضعياتهنَّ. وقد بدأت عندها المَوجةُ الثانية من الحركات النِّسويَّة بالتشكُّل في فرنسا.

واصلت بوفوار، في وقت لاحق من حياتها، كتابة الأعمال الأدبيَّة، والسِّيريَّة، والفلسفيَّة، ولقد أدركت بأنَّ قلمَها مثَّل سلاحاً بتَّاراً ضدَّ الظُّلم، غيرَ أنَّها ما عادت مُستكفية بتقديم «تجارب مُتخيَّلة» لنساء ليبراليَّات عبر رواياتها، فانْخرطت في حملةٍ من أجل إصلاحات تشريعيَّة مِنْ شأنها أنْ تمنحَ المرأةَ حُرِّيَّاتٍ ملموسة في العالم. واتجهت بوفوار، إلى جانب الحركات النسويَّة التي ساهَمت في إلهامها، نحو التغييرات الملموسة مثل: حقوق استخدام حبوب منع الحمل، وإصلاح قانون الطلاق، فضلاً عن القوانين التي تمنع الصور التي تختزل النساء في الجانب الجنسيِّ.

وهكذا، فقد ناضَلت «بوفوار» قولاً وفعْلاً بُغْيةَ أنْ تكونَ النساءُ مُقْتَدِراتٍ على رؤية أنْفُسِهِنَّ «عَيْناً تَرى» العالَمَ، و«ذواتاً حُرَّةً» يَتَشَكَّلُ قِوامها من رغباتها وملذَاتها، لا بوصف هذه «الذوات» «موضوعاتٍ» تُرى.



آيْرِسْ ميردوخْ

(1919-1999م)

بقلم: فاي نايكِرْ (Fay Niker)

يعــرف الكثير من الناس آيْــرِسْ ميردوخْ بوصفها روائيَّة أساســاً أو على نحو حصري؛ فقد نشرت ستَّاً وعشرين رواية، كانت أوَّلها رواية «أسفل الشِّباك» (1954)، التي اختارتها دار المكتبة الحديثة بوصفها واحدة من أفضل مئة رواية مكتوبة بالإنجليزيَّة في القرن العشرين، واختتمت أعمالها برواية «مُعضلة جاكســون» (1995)، أيْ في الســنة التي سبقت تشــخيص إصابتها بألزهايمر. وقد جعلها نَثْرُها المميَّز والغزير، الذي يعتلج على نحو مُميَّز بالثيمات الفلســفيَّة مثل: الخير، والشر، والعلاقات الجنسيَّة، والأخلاق، والحضور القوي للاوعي، جعلها واحدة من أعلى الروائيِّين مكانةً في بريطانيا بعد الحرب العالمية الثانية، وعليه فقد حازت إحدى أهمِّ رتب الإمبراطوريَّة البريطانية، وهو وسام السيِّدة القائد.

كما كانت السيدة آيْرِسْ فيلسوفة أخلاقيَّة تعلُّماً وتعليماً، فقد شغلت وظيفة دكتور برتبة مشرف الفلسفة في جامعة أكسفورد (1948-1963)، ماضية إثر ذلك في إصدار أعمال مؤثِّــرة فيما تلا من حياتها، ومن أهمها

كتاب: «سيادة الخير» (1970). وقد ساد الاعتقاد، لسنين عديدة، أنَّ نجاحاتها في المجال الأدبي فاقت مُنجزاتها وتأثيرها بوصفها فيلسوفة، بيد أن هذه النظرة تخضع للتغيُّر الآن، فقد تتبَّعت الدراسات الحديثة تأثيراً جوهريَّاً، بل تغييريَّاً مارسه فكرُ ميردوخ المتفرِّد على الفلسفة الأنجلو-أمريكانية. وها هم المفكرون المعاصرون يعودون أكثر فأكثر إلى كتاباتها المتبصِّرة، عاثرين في ثناياها على مصدر ثَرٍّ للإحاطة بتعقُّدات حيواتنا بما نحن كائنات أخلاقيَّة. ومن هنا، فإنَّ تأثيرها بوصفها فيلسوفة أكثر فاعليَّة، فيما يبدو، من تميُّزها بصفتها روائيَّة حاملة لجائزة البروكر، إذ إنَّ إرثها الفلسفي يجري استكشافه تباعاً، بدءاً من الفترة الماضية فصاعداً.

ولدت ميردوخْ في دبلن، إيرلندا، عام 1919، وحملت اسم جين آيرِسْ ميردوخْ، وكانت المولود الوحيد لأب إنجليزي وأم إيرلنديَّة، وقد انتقلت العائلة إلى لندن حين كانت طفلة، كي يَتَسَلَّم والدها وظيفة كاتب إداري في وزارة الصحَّة، على الرغم من عوداتهم المتكرِّرة إلى دبلن.

في المقدِّمة التي صدَّر بها دِكْلَنْ كايْبِرْدْ رواية ميردوخْ التاسعة: «الأحمر والأخضر» (1965)، التي تدور أحداثها في دبلن خلال الأسبوع الذي يسبق حلول عيد الفصح لعام 1916، وتستكشف العلاقات المتداخلة المعقدة داخل أسرة أنجلو-إيرلنديَّة تختلف في انتماءاتها الدينيَّة والسياسيَّة، كتب دِكْلَنْ يقول: إنَّ ميردوخْ، شأنها شأن العديد من الأنجلو-إيرلنديين، من قبلها ومن بعدها، أدركت الحالة الغريبة في إعلان أنَّها إيرلندية عندما تكون في إنجلترا، في حين تشعر بأنها إنجليزية في إيرلندا، ومع ذلك فإنَّ هويتها الإيرلنديَّة أثَّرت فيها تأثيراً عميقاً،

فقد صرَّحت في مقابلة أجرتها معها صحيفة باريس رِفْيو عام 1990 بقولها: «أشعر بأنِّي إيرلنديَّة إلى أقصى حدٍّ».

برزت ميردوخْ في سِنِي دراستها في بارمِنْتُنْ «وهي مدرسة داخلية في بْرِسْتُلْ»، وقصدت كلية سومرفيل، أكسفورد، عام 1938، لتدرس «Mods and Greats»، وهي درجة علميَّة تتألَّف من الأدبين اليوناني واللاتيني، فضلاً عن التاريخ القديم والفلسفة. كانت الحرب العالميَّة الثانية مستعرة في أوروبا في ذلك الإبَّان الذي غدت فيه صديقة لِفِلِبَّا فُتْ، وماري مِدْجْلي، وإليزابِثْ آنْسْكُمْ. وثمَّة تصوُّر مؤدَّاه أنَّ هذا الجيل البارز من النِّساء الفيلسوفات؛ الجيل الذي أنتج فيمن أنتج الفيلسوفة البارونة ماري وارْنَكْ، ما كان له أن يظهر لولا غياب الرجال النسبي -بصورة ما- داخل الجسم الطلابي بسبب الحرب، ففي رسالة دفعت بها إلى الجارديان في عام 2013 بعنوان: «العصر الذهبي للفلسفة النِّسويَّة»، كتبت مِدْجْلي تقول: بوصفي واحدة من الفئة الناجية من الحرب لا أستطيع إلا أنْ أقول: آسفة لذلك، غير أنَّ السبب وراء المُنجز الفلسفي لدى النساء، كان مُتعلِّقاً -فعليَّاً- بوجود عدد أقل من الرجال في ذلك الإبَّان.

لقد ارْتُئِيَ في الآونة الأخيرة أنَّه ينبغي النظر إلى هؤلاء النساء الأربع بما مثَّلْنَهُ منْ حالة فريدة وغير معترف بها فيما سلف، على أنَّهن مدرسة فلسفيَّة نسويَّة حصراً. وللتدليل على ذلك، تُحيلنا كليرْ ماك كول وراتْشِلْ وايْزمانْ من مشروع «بين قوسين» في جامعة دورهام، إلى حقيقة هامَّة وهي أن هاته الأربع عمدنَ إلى الاجتماع بصورة مُنْتَظمة، في السنوات التي أعقبت الحرب في منزل فِلِبَّا فُتْ، لمناقشة المشروع

الطموح القائم على وضع «موقف فلسفي مُفصَّل وشامل لمفهوم الطبيعة البشريَّة الغالب، والإدراك، والعمل، والأَخلاق، في الفلسفة الغربيَّة».
كما أن نظرة عابرة إلى إصداراتهنَّ تشـــهد على هذا التواصل، فقد قدَّمت مِدْجْلي لكتاب ميردوخْ: «سيادة الخير»، وأهدَتْ فُتْ: «فضائل ورذائل ومقالات أخرى في الفلسفة الأخلاقيَّة»، (1978) إلى ميردوخْ؛ صديقتها الســـابقة، كما أهدتَ هذه الأخيرة كتابها: «الميتافيزيقـــا دليلاً أخلاقيّاً» (1992)، إلى آنسْكُمْ.

كانت الســـنوات الخمس، بين تخرُّج ميردوخْ وعودتها إلى الفلسفة، سنوات تكوينيَّة بالنسبة لها، وقد عملت، فيما تبقى من سنوات الحرب، في وزارة الخزانـــة في لنـــدن (1942–1944). كما عملـــت، وهذا ملفت للنظـــر، موظفةً إداريَّـــةً في هيئة الأمم المتحدة للإغاثـــة وإعادة التأهيل (1944–1946)، في بلجيـــكا بادئ الأمر؛ حيث التقت جان َبول ســـارتر لوقت قصير عام 1945، ثمَّ انتقلت للعمل في النمسا.

يذكـــر صديـــق مـــيردوخْ وكاتـــب ســـيرتها؛ بيترج.كونـــرادي، أن ما شـــهدته ميردوخْ من انهيار المجتمع البشري في أوروبَّا، إلى جانب إلقـــاء النازيين القبـــض على حبِّهـــا الأول الكبير؛ فرانك ثومبســـون، وإعدامـــه عام 1944، قـــد «أحدث جرحاً في قلب مـــيردوخْ اقتادها إلى الفلسفة الأخلاقيَّة». وحين عادت ميردوخْ إلى الفلسفة، بادئ الأمر عبر منحة ســـارة سيمثيون الدراسية في كلية نيوهام كيمْبْرِجْ عام 1947، ومن ثمَّ بوصفها عضو هيئة تدريس في كلية ســـانت آن في أكسفورد (1948)، فإنها وجَّهـــت عنايتها لتعريف «الخير بغية تســـيير حيواتنا في ضوئه»، وتُعـــبِّر رؤيتها المتفرِّدة عـــن جانب مُهمّ من جوانـــب المقاربة العريضة

التي مثلت بديلاً للفلســفة الأخلاقيَّة؛ تلك المقاربة التي ســعت إليها «فيلسوفات زمن الحرب» وأسَّسن لها.

رفضت مــيردوخْ المقاربتــين المهيمنتين في مبحــث الأخلاق؛ وتمثَّلت أولاهما في الفلسفة الأنجلو-أَمريكيَّة التحليليَّة التي سادت في أوســاط معاصريها المنتمين إلى الجامعتين العريقتينْ: أكســفورد، وكيمْبْرِجْ، وقد تأثر هؤلاء الفلاسفة، بصورة عميقة أيضاً، بتجاربهم التي خبروها في زمن الحرب مثل: ر. م. هير، وســتيوارت هامبشير، فقد كان الأول ســجين حرب لثلاث ســنين تحت حكم اليابانيين، في حين اســتجوب الأخيرُ ضبَّاطاً نازيين في نهاية الحرب، فخرج من ذلك موقناً بوجود الشر. فكان أن شكلا، وأسهما في «مدرسة الفلسفة الأخلاقيَّــة القائمة على خيار القــَّوة ولا شيء غير القــَّوة»، ويلزم عن هذا أَمران: الأَول أن لحظة الخيار الأخلاقي الذي يصدر في فعل صريح هو بــؤرة حياتنا الأخلاقيَّة، أما الثــاني فيتمثَّل في أن الإرادة هي الآليَّة المركزيَّة في اختيار الفعل المناسب. وقد تمثَّلت المقاربة الثانية في الفلسفة الوجودية القارِّيَّة التي ارتبطت، أساساً، بأعمال جان بول سارتر، وسيمون دي بوفوار.

كان المؤلَّف الأوَّل الذي صدر لــميردوخْ (ومــْن عَجَبٍ أَنّه مثَّل، كذلك، الكتاب الأوَّل الذي يصدر بالإنجليزيَّة عن فلسفة سارتر) هو كتاب «ســارتر العقلاني الرومَنْسي» (1953)، وتُركِّز الوجوديَّة، أيضاً، على مسألتي الإرادة والخيار، مُحاججة بأنَّ القيم الأخلاقيَّة ليست ثابتة، وإنما تَظْهــر عبر إرادتنا المختارة. وعلى الرغم ممــا بينها من اختلافات، فإنَّ هذه المدارس المهيمنة في الفلسفة الأخلاقيَّة «الحديثة» في خمسينيَّات

وستّينيّات القرن المنصرم تقوم على الرؤية ذاتها للطبيعة البشرية؛ وهذه هي الصورة الأخلاقيّة السيكولوجيّة الرئيسة التي تعتقد ميردوخْ أنَّها مغلوطة، وأنَّها ذات طبيعة مشوهَّة فلسفيّاً. وتمثَّلت صورتها المنافسة في السعي إلى القبض على أهمِّية «حياتنا الداخليّة» في الفعل الأخلاقيِّ، وقد بدأت ميردوخْ هذه المهمَّة في مؤلَّفها: «الرؤية والخيار في المسألة الأخلاقيّة» (1956)، ثم ما لبثت أنْ أطلقت رؤية أنضج في كتابها: «سيادة الخير»، ولا سيَّما في المقالات الثلاث الأولى التي أدمجت تحت عنوان: «فكرة الكمال» (وصدرت، في الأصل، في مجلة ييل رِفْيو عام 1964). وتتحدَّد فكرة ميردوخْ بأنه من الممكن فهم «المسألة» الأخلاقيّة بأنْ تكون، على أقلِّ تقدير، مسألة رؤيا بقدر ما هي مسألة خيار. ولكنْ، ما الذي تعنيه ميردوخْ بهذا؟ لنضع ذلك بوجازة فنقول إنَّ هناك واقعاً أخلاقيّاً خارجيّاً بالنسبة للفاعل الأخلاقي «الإنسان»؛ ذلك الواقع الذي كان غائباً في صورة «الاختيار هو كلُّ شيء» (حريَّة الاختيار المطلقة). وهكذا، فإنَّ الاعتراف بذلك وتبيُّنه يُحوِّل بؤرة واجبنا الرئيس بما نحن فاعلون أخلاقيُّون إلى رؤية، أو إدراك، المظاهر الأخلاقيَّة لعالم القيم المحيطة بنا «الخارجي» فلا يكون القيام بالخيارات الصائبة ممكناً، بحسب ميردوخْ، إلا إذا كنا قادرين على التحكم على نَحْوٍ أفضل بالقوى المؤثِّرة في رؤيتنا الداخليَّة؛ تلك القوى التي تعيقنا عن رؤية الآخرين بصورة صحيحة.

إن المثال المركزي لدى ميردوخْ هو مثال الأم التي تحمل مشاعر عدائيَّة، بصورة ما، تجاه كِنَّتِها، فترى الأولى هذه الأخيرة إنسانة عادية، وصبيانيَّة إلى حدٍّ «قاتل»، وغير كفؤ لابنها، ومع ذلك فإنَّ الأم

تتصرَّف على نحو لائق طوال الوقــت تجاه كنَّتها، بحيث لا يمكن تمييز رأيها الحقيقي عن أيِّ جانب من جوانب ســلوكها الخارجي. وهكذا، لَّمــا كانت الأم حســنة الطويَّة ومدركــة أخطاءها الأخلاقيَّــة الكامنة (ومــن ذلك الغرور، والغيرة، والتحامل، ونزعة الســيطرة) فإنَّها آلت على نفســها، فاضطلعت بمهمَّة تغيير الكيفيَّة التي تنظر فيها إلى كنَّتها. وعــلى الرغم من عدم وجود تحوُّل في أفعالهــا الظاهرة، فإننا نودُّ القول (آخذين في الاعتبار الشرط الــذي وضعته ميردوخْ في هذه الحالة): إن تعديل الأم لرؤيتها الداخلية مُؤسِّــس (وإنْ بصورة غير مرئيَّة) لنشاط أخلاقي مُهم يمثِّــل تقدُّماً أخلاقيَّاً داخليَّاً بصــورة ما، لكنَّ هذا الأمر الذي تعتقد ميردوخْ أننــا مدفوعون لقوله بصورة لا تُقاوم قد حجب، لأسفها العظيم، في ثنايا مقاربة حرِّيَّة الاختيار الأخلاقيَّة.

إنَّ البديل الذي اختطته ميردوخْ جاء عبر قراءتها وتأثرها البالغ بسيمون فيل؛ الفيلسوفة والناشطة السياسيَّة والصوفيَّة الفرنسيَّة، فلقد أصدرت ميردوخ في الســنة ذاتها التي نشرت فيها «الرؤيــة والاختيار» مراجعةَ كتاب ســيمون فيل: «دفاتر» (ترجمه إلى الإنجليزيَّــة آرثر وِلْز، 1956)، ونشرتها في مجلة سْــبِكْتيتَر، ومثَّل ذلك نقطة محوريَّــة في تطوُّر ميردوخْ ومســيرتها المهنية بوصفها فيلســوفة أخلاقيَّة. ولكن نَتَــجَ عن ذلك، في الآن نفســه، انســحابُها مــن الاتجاه الفلســفي العام، إذْ ســتكون «الرؤية والاختيــار»، عامَّة، ورقتها الأخيرة التــي تُنشر في «الحوليَّات الفلسفيَّة الأكاديميَّة المعتبرة»بســبب الصعوبات المرتبطة، وَفْقَ جَسْتِنْ بروكْــسْ، بزجِّ الأفكار الجديدة التي كانت تطوِّرها اســتناداً إلى «فيل» ضمن عالم الفلسفة القائمة.

عثرت ميردوخْ في فكــر «فيل» المسـيحيِّ الأفلاطوني على مصادر ألهمتها في إعادة قراءة أفلاطون؛ الذي بات، إثر ذلك، أساس أطاريحها «غير الدينيَّة» في «سـيادة الخير». وتمثَّلت المكونات الرئيسـية من هذه الأخـيرة في: (1) أن الخير واقعــة متعالية، وعليه فإنَّ الإنســان الخَيِّر هو ذلك الذي يرى الأشـياء كما هــي، (2) وأن توجيه الانتباه إلى الخير يستثير الحبَّ في دواخلنا، (3) وأن «الكمال»، وفق هذا الاعتبار، لن يتأتَّى عنــه ضرورة اتخاذ خيارات، ذلك أن انصراف انتباهنا إلى «واقعة الخير» من حولنا سـيتأدَّى عنه، تلقائيّاً، سـلوك لائقٌ. وهكذا، يغدو الانتباه مفهوماً أخلاقيّاً مركزيّاً لدى ميردوخ، ذلك أَنه استوعب «فكرة النظرة العادلــة والمحِبَّة الموجهة نحو واقع فـردي»، وهي ما اعتبرتها ميردوخْ «السمة المميِّزة والصحيحة للفاعل الأخلاقي النشط». وتتحدد وجهة نظرهــا بأن هذا هو الأثر المهــم في تغيير الكيفيَّة التــي نفْهم بها الحريَّة الأخلاقيَّة، كما كتبت تقول في «سيادة الخير»:

«إذا مــا تجاهلنا فعل الانتبــاه القبلي، وراعينا فــراغ لحظة الاختيار حصراً، فمــن المحتمل أن يؤول بنــا الأَمر إلى تحديــد الحريَّة بالحركة الخارجيَّة، وذلك أنَّه ما من شيء آخر يمكن تحديدها به. لكنْ، إذا اعتبرنا ماهيَّة فعل الانتباه، وكيــف أنَّه يحدث على الدوام دونما انقطاع، وكيف أَنه يُنشــئ، بلا وعي، بِنى مِن القيمة حيالنا، فإننا لن نفاجأ ساعتئذٍ بأن معظم عمليَّة الاختيار تكون قد انقضت في اللحظات الحاسمة للخيار».

وقــد انبثق عن ذلك تحدٍّ خطيرٌ لفلســفة الأخلاق الحديثة، ووضع أساســاً بنى عليه فلاســفة آخرون (مثل: فِلِبَّا فُتْ، وإليزابِثْ آنْسْكُمْ،

وجون ماكدوِلْ، وبرنارد وِلْيَمْزْ) في تطوير مقاربة للفلسفة الأَخلاقية قادرة على التعامل مع نسيج عوالمنا الداخليَّة، ونماذج الشخصيَّة التي تنتج هذه الذوات على امتداد حيواتنا. ومن عجب أن العديد ممن يعمل الآن في حقل علم النفس الأَخلاقي والحركات المتعلِّقة بنظرية الفضيلة، والخصوصية، والعاطفة، والإدراك الأخلاقي، كلُّ هؤلاء غير مدركين إطلاقاً، في الغالب، دور ميردوخْ في استثارة هذه المجالات التحتية. ومن الممكن تقصِّي هذا الأَثر، بحسب جَسْتِنْ بروكس، أساساً عبر كتابات ماكدول، الذي أعطى أفكارها المعقدة «إطاراً جديداً وتعزيزاً ضمن سياقه الفلسفي الأكثر التزاماً بالتقليد الفلسفي الأكاديمي، فضلاً عن إظهار قوتها، عبر سجال متين ومرئي، في السوق الفلسفية».

وفي ضوء ما نقع عليه من تبصُّر تتَّسم به مُخيِّلة ميردوخْ ورؤيتها الفلسفيتين، فإنه من الغريب بصورة ما، والمؤسف باعتقادي، أن كتاباتها تخلو من انشغال حقيقي بالمحدِّدات الاجتماعيَّة والسياسية لما «نرى» وكيف «نراه»؛ فهناك مجالات بحثيَّة تتوالى، تأتي لتمتحن العلاقات المُتعقِّدة بين الفضيلة الفردية والعالم الاجتماعي. وقَدْ طُوِّر هذا، جزئيَّاً، في ضوء اكتشافات علم النفس المتعلقة، مثلاً، بالتحيُّزات المستَضْمرة التي تلعب دوراً في الأحكام والأفعال العنْصريَّة والجنسية، وتمثِّل مثل هذه الحالات إحراجاً لسرديَّة ميردوخ، ذلك أن الانخراط فيها، على المستوى الفردي، لم يُظهر أنه غير ذي أثر فحسب، وإنما معيق في بعض الأحيان، ونحن نحتاج، إذَّاك، أنْ نأخذ بالاعتبار أنواع التغيُّرات الاجتماعية والسياسيَّة المطلوبة، رُبَّما، لإسناد الفعل الأخلاقيِّ الداخلي الذي تُثَمِّنُهُ ميردوخْ عالياً.

حين نحيــل على مــيردوخْ بوصفهــا روائيَّــة وفيلســوفة في آن، فإنَّــه بمقدورنا أن نرى هذا الجمع الغريب ناتــج، بصورة طبيعيَّة، عن رؤيتها الفلســفيَّة. لقد أَطَّرَتْ مــيردوخْ فهمها للعلاقة بين الفلســفة الأخلاقيَّة والخيال السردي في غير مقابلة، ولا سيَّما المقابلة التي أجرتها معهــا فرانك كيرمود عام 1965 (وقد جاءت ضمن برنامج البي بي سي؛ سلســلة الروائيِّين المعاصرين)، وكذلــك مع بْرَيَنْ ماجــي عام 1977 (ضمن برنامج البي بي سي؛ سلســلة الفلسفة المعاصرة المسمَّى بصورة مُفارقــة «رجال الأفــكار»)، وكلتــا المقابلتين مُتوفِّرتــان وجديرتان بالمشاهدة. تقول في المقابلة الأُولى: «تتبدَّى الفلسفة مادَّةً مختلفة تماماً عن الأدبْ، فكتابة نصٍّ فلسفيٍّ يُعدُّ شأناً مختلفاً اختلافاً كبيراً، ذلك أنَّ المرء ينشد نتيجة مغايرة... بيد أنهما يستهدفان الموضوع نفسه؛ وهو الطبيعةُ البشريَّة وهــي تعمل». وهكذا، فإنَّ بنى التجربة المتراكبة التي ســعت ميردوخْ لتسجيلها واستكشافها عبر رواياتها تتحدَّد بكونها، وفقاً لمارثا نوسباوْم، «مادَّة فلســفيَّة مثلما أنها مادة حياتيَّة»، فالمرء يسعى، في الفنِّ وفي الأخلاق، لاستكشاف حقيقة الحياة.

جمعت مــيردوخْ وجون بايلي؛ الناقد والكاتب وأســتاذ الإنجليزيَّة بجامعة أكســفورد، حياةٌ زوجيَّةٌ ســعيدةٌ (وإن لم تكــن مُخلصة دائماً) من عــام 1956 وحتى فبراير من عــام 1999، حــين وافاها الأجل عن تســعة وسبعين عاماً. وقد كتب بايلي مُذكراته إثر ذلك، وحملت عنوان: «مرثاة من أجل آيرِسْ». وهــي تحكي، بلغة وُدِّيَّة، عن علاقتهما، فضلاً عن صراعها مع مــرض ألزهايمر، ويا لَها من مأســاة حين ينفلت كلُّ شيء من إنسان كان مُســتغرقاً اســتغراقاً كاملاً في استكشاف الواقع،

ولشـــدَّ ما تتجلَّى المأساة في شـــخصٍ مَهَرَ في اللغة، وبرز في عالم الفكر، ثم لا يلبثُ أنْ يفقد هذه الملكات. وقد مثَّلت المُذكِّرات المادَّة الأساسية لفيلم آيْرِسْ (ريتشارد إير، 2001)، الذي مثَّلتْ فيه دور ميردوخْ «كيت ونْزْلِتْ» و«جودي دِنْشْ».

لم يجر الاعتراف، دائماً، بتأثير آيْرِسْ ميردوخْ في الفلســـفة الأخلاقيَّة بصـــورة كافيـــة، وإنْ بِتْنا نلمس، على نحو مُبشِّر، تغـــيُّراً في ذلك الآن، فعلى الرغم من انحسار حضورها الفلسفي في عالم الفلسفة الأكاديميِّ، فإنَّ الفلاســـفة اليوم لا يفتأون يعودون إلى عمل ميردوخْ ويستلهمونه. وإنِّي لأتطلَّـــع إلى رؤية التأثـــير المتزايد الذي من شـــأن عمل ميردوخْ أنْ يتركه، ربَّما، في مستقبل الفلسفة الأخلاقيَّة والسياسيَّة.



ماري مِدْجْلي

(1919–2018م)

بقلم: إلي روبْسُن (Ellie Robson)

كانت ماري مِدْجْلي فيلســوفة أخلاقيَّة نابضة بالنشــاط، وقد امتدَّ خيالها الذي لا ينضب، واســتنطاقها المثابر للنموذج الفلسفي التحليلي في القرن العشرين مدى حياتها. ولكن على الرغم من أســلوبها النابض والسائغ في الكتابة، وانخراطها في مشــاكل العالم الحقيقي، فإن الرؤية الفلســفيَّة الأوســع لدى مِدْجْلي ليســت محل تقدير عــلى نحو كبير، ولا شــك في أن جوانب بأعيانها من عملها معروفة على نطاق واســع؛ ومن ذلــك انهماكهــا بأخلاقيَّات الحيــوان، وتنقيداتها على ريتشــارد دوكينز، بيد أن نطاق فلســفة مِدْجْلي يمتد إلى ما هو أبعد بكثير من هذه الموضوعات.

يركِّز العديد من الفلاســفة الأخلاقيين التحليليين، في غالب الأمر، عــلى المعضلات المجــرَّدة، أو الدفاع عــن مذاهب فلســفيَّة بأعيانها، أما مِدْجْلي فهي مهتمة أكثر بتوسيع رؤيتنا للأشياء فضلاً عن توسعتها، إذْ تغصُّ كتبها بأفكار ثريَّة حول حياة الإنسان الأخلاقيَّة، ولا سيما ما تعلَّق

بتعمُّق الكائنات البشريَّة، وطبيعتنا، ومكاننا في العالم. ومع ذلك، فإنك ما إن تقرأ كتب مِدْجلي، حتى تقع على ثيمات ورسائل مماثلة.

من الممكن أن توصف فلسفة مِدْجلي، تبعاً لذلك، بأنها كليَّة ونسقيَّة «منهجيَّة»، وإذ كانت منخرطة في سجالات العالم الحديث، والتطوُّر، وأخلاقيَّات البيئة، والنسويَّة، فإن فلسفتها تُظهر انشغالاً دائماً وبراغماتيَّاً «بالمهمة المطروحة أَو القائمة»، فهي تقدِّم مقاربة إيجابيَّة قائمة على إيجاد الحلول للضوائق اليوميَّة التي نواجهها في عالمنا المعاصر.

لم تكن مِدْجلي مستيقنة دائماً من اتجاهها الفلسفي، فقد اتخذت مسيرتها الأكاديميَّة شكلاً غير اعتيادي؛ فبينما أصدر جلُّ معاصريها كتباً ومقالات ذات اتجاه منتظم، ركَّزت مِدْجلي على أنها، أساساً، مدرِّسة، وباحثة، وأُمٌّ، ولم تنخرط في الكتابة الأكاديميَّة إلا في أخريات مسارها الأكاديمي، وربما أبطأ هذا المسار غير المألوف استيعابَ فلسفة مِدْجلي داخل الأدبيات الفلسفيَّة. ولكنَّها، كما تخبرنا مِدْجلي بنبرتها ذات الحساسيَّة الدائمة، كانت «سعيدة أيما سعادة» بأنها انتظرت حتى الخمسينيَّات من عمرها حتى تدخل عالم النشر: فلم أكن أعرف، قبل ذلك الحين، ما الذي كنت أفكر فيه؟

تقدِّم مُذكِّرات مِدْجلي (بومة منيرفا 2005) صورة عميقة ورائعة عن حياتها المبكِّرة: فقد ولدت ماري في لندن عام 1919 لأبوين ذوي منزع سياسي؛ هما لِزْلي وتوم سكرَتُنْ، وصار أبوها، لاحقاً، قسِّيساً في كليَّة كِنْغْز، كيمْبرِجْ. وانتقلت عائلة سكرَتُنْ إلى جرينفُرْدْ، مِدِلْسكس، حيث حظيت ماري بتربية؛ هي مثال التربية في الطبقة الوسطى، فتصف طفولتها المحبَّة للطبيعة، وتستذكر مغامراتها الدائمة في العراء رفقة شقيقها؛ هيو.

والتحقت، حين بلغت الثانية عشرة، بمدرسة «داوْنْ هاوْسْ» الداخليّة للبنات القريبة من نيوبري. وحين كانت منغمسة في قراءة الشعر، واللغة اللاتينيّة والدراما، فإنها تستذكر قراءتها لأفلاطون في السادسة عشرة من عمرها، وكيف أنها اعتقدت، إذّاك، أنها مادة هائلة لفرط عمقها.

باشرت مِذْجلي الدراسة في برنامج الكلاسيكيّات (Mods and Greats) في كلية سومرفيل، أكسفورد (1938). وتصف مِذْجلي؛ التي كانت واحدة من الطالبات اللاتي كن أَقَلِّية في ذلك العهد قائلة: «كانت الفلسفة، بالنسبة لأولئك الرجال، بمثابة منافسة لكسب الحجج في استعراضات شديدة وشكسة للذكاء، فلم يكن الهدف التقدُّم بالفهم وإنما تجنُّب الظهور بمظهر الضعف».

وكان كتاب آلْفِرِدْ آير: «اللغة، والحقيقة، والمنطق»، قد ظهر قبل عامين فقط، وكان له تأثير كبير، يسوقُ فيه «آير» الحجج المؤيِّدة للفصل الحادِّ بين الحقيقة والقيمة، بيد أن ذلك ترك الأسئلة الأخلاقيّة داخل فضاء مستقلٍّ خالٍ من أيِّ محتوى واقعي، فضلاً عن أن عمل آير اختزل عمل الفيلسوف الأخلاقي إلى شكل من أشكال التحليل اللغوي. لم تكن مِذْجلي راضية أو مقتنعة بهذه «الفلسفة الأخلاقيّة» التي قدّمتها جامعة أكسفورد، ولم تكن مِذْجلي، لحسن الطالع، وحيدة في ذلك، فقد عقدت في أكسفورد صداقة مع ثلاث فيلسوفات يحملن توجهات فكرية متشابهة هنَّ: إليزابِثْ آنْسْكُمْ، وفِلِبّا فُتْ، وآيْرِسْ ميردوخْ اللواتي غدون، جمعاوات، من كبار الفلاسفة كل بطريقتها الخاصّة والمستحقّة. حين اشتعلت الحرب في عام 1939، جرى تجنيد عدد كبير من الشبّان،

ما هيَّأ لهذا الرباعي وضعاً تاريخيّاً فريداً، حرَّرهنَّ من المعايير الديمغرافيَّة السـائدة في العالم الأكاديمي الذي يهيمن عليـه الذكور. وكان من أمر مِدْجلي، صحبةَ صديقاتها، أن يستثمرن فترة دراستهن في زمن الحرب، وكنَّ يدرسن، إذَّاك، على يد أساتذة كبار السن، ونفر آخر من المعترضين على الخدمة العسـكريَّة بدافع الضَّمير. وتجلَّى ذلك الاسـتثمار في تقديم فلسـفة أخلاقيَّة بديلة عن النماذج المسـتوحاة من آيـر التي اجتاحت أكسـفورد. وركزت الفيلسـوفات الأربع، عوض الانخراط في تحليل لغوي لا يلوي على شيء، من جديد على إعادة الأخلاق إلى مجال التجربة الإنسـانيَّة، وما زال عملهنَّ المشـترك في طور الترسـيم والاستكمال، عبر المشروع المُسمَّى «بين قوسين» في جامعة دورهام، برياسة كلير ماك كولْ، وراتْشِلْ وايْزْمانْ.

اقترنت مِدْجلي، في عام 1950، بزميلها الفيلسـوف جِفْ مِدْجلي، ثم انتقل الزوجان إلى نيوكَسِـلْ، حيث أمضيا حياتهما الأكاديميَّة بكاملها. وإذ انتهت من تربية أبنائها الثلاثة، بـدأت مِدْجلي حينها بالكتابة، وما إنْ شرعت بالنشر، حتى بات لا يمنعها مانع، فقد كتبت، بين التاسـعة والخمسـين والتاسعة والتسـعين، أكثر من مئتي كتاب ومقالة وفصل، وأسـهمت مراراً في مجلة نْيـو سَيَنْتِسْـتْ «New Scientist»، وصحيفة الـ«غارْدْيَنْ» «Guardian»، واستمرت نبرتها الحيويَّة، وحسُّها السَّديد في الظهور عبر الأثير الإذاعي، فتحدثت لعدة سنين في برامج مثل: برنامج «التيه الأخلاقي»، وبرنامج «المرأة في سـاعة» في القناة الإذاعيَّة الرابعة التابعة للبي بي سي. وقد انخرطت في سجالات مع مفكرين بارزين من أمثال: رِتْشـارد دوكِنْز، ودانْيِلْ دِنِتْ. بل وأصبحت فيلسوفة أخلاقيَّة،

وشخصيَّة ثقافيَّة عامَّة، وأصدرت مِدْجلي كتابها الأخير «لماذا الفلسفة؟» عام 2018، أي قُبَيْل وفاتها عن عمر ناهز تسعة وتسعين عاماً.

إن عمل مِدْجلي ذو طبيعة شموليَّة، ما يجعل وضعه في أيِّ «صندوق» فلسفي مخصوص صعباً. لا توجد، تبعاً لمِدْجلي وخلافاً للنموذج الأكسفوردي السائد في شبابها، مسافة معتبرة بين الفلسفة وحياة الإنسان؛ فالانتقال من واحد إلى آخر يشبه إلى حد كبير التجوال داخل حجرات المنزل الواحد، أي أنه يسير ومألوف. وقد كتبت في مؤلَّفها؛ «بومة مِنيرْفا»، تقول: «إنَّ الفلسفة ليست شيئاً كماليَّاً، وإنما ضرورة»، إنَّها شطرٌ محتومٌ من الحالة البشريَّة، مثل النشأة أو الوقوع في الحُب. وليس هذا فحسب، فإننا حين نقوم بفعل التفلسف، لا ينبغي أن نعمل كـ«مثقفين منعزلين» يشاركون في مشروع عقيم، وإنما يتعين علينا أن نتفلسف بوصفنا جزءاً من عمليَّة تعاونيَّة معيشة للتنمية البشريَّة المشتركة، فالفلسفة، ببساطة وبطبيعة الحال، بشريَّة. ولمَّا كانت الفلسفة محاولة إنسانيَّة، فإن مفهوم مِدْجلي عن الفلسفة يرفض المايزة بين الحقيقة والقيمة؛ تلك المايزة التي تتبدَّى ممارسة بارزة جداً بين معاصري مِدْجلي الذُّكور.

إن مفهوم مِدْجلي للفلسفة، بما هي منصبَّة على مشاكل العالم الحقيقي، أكثر وضوحاً في الميتافلسفة الخاصة بها، أي في رأيها حول نهج الفيلسوف الأخلاقي ودوره، كما فصَّلت ذلك في كتابها: «اليوتوبيات، والدلافين، وأجهزة الكمبيوتر: مشاكل السباكة الفلسفيَّة» (1996)، فإن المقارنة التي تعقدها مِدْجلي بين الفلسفة والسباكة تخترم مجمل عملها، فكلاهما تتعلَّقان بالبنى التحتيَّة التي تلعب دوراً حيويَّاً، ولكن غير ملحوظ،

في رفد الناس بالموارد اللازمة للحياة اليوميَّة؛ فهما تعملان بهدوء تحت سطح انتباهنا، ولا تظهران إلا عندما تنهدمان ويستحيل المشهد إلى فيوض من الفوضى، وعندما يحدث ذلك، وتغدو مفاهيمنا راكدة، يَأتي دور الفيلسوف، كما السبَّاك، الذي تتحدَّد وظيفته في «سحب الألواح الأرضيَّة»، واختبار مفاهيمنا الخاطئة، ثم الشروع في محاولة حل المشكلة.

تبرز الاستعارة السالفة أطروحة مِدْجلي المنافحة عن مركزيَّة الفلسفة في الحياة، فالفلسفة ذات شأن في واقع الأمر، فنحن وإن كُنَّا نستطيع أن نمضي متجاهلينها لوقت طويل، كما هو الحال مع السباكة أيضاً، فإن الأساطير التي نعيش بها حياتنا ستغدو، إذا ما استعرنا رطانة مِدْجلي، راكدة وتحتاج إلى إصلاح.

تتمثَّل واحدة من ثيمات مِدْجلي المُطَّردة في «صور العالم» أَو «الأساطير»؛ وهي رؤى خياليَّة، تعبر عن قصص تتعلق بنوع من المعايير والممارسات التي يحيا بها المجتمع البشري، إذْ تعمد مِدْجلي في كتابها؛ «الأساطير التي نحيا بها» (2003) إلى زعزعة العديد من هذه الأساطير: ومن بينها أسطورة العقد الاجتماعي التي ما تزال سائدة اليوم؛ تلك الفكرة التي أشاعتها فلسفة التنوير، وتقوم على «أن الأخلاق ما هي إلا عقد» ينخرط فيه، بحريَّة، أفراد منفصلون ومستقلون داخل المجتمع. وتشيرُ مِدْجلي في سيرتها الذاتيَّة إلى أنَّ العمل على زعزعة الأساطير تُجلِّي إلى أي درجة تقوم الفلسفة مقام العلاج؛ ذلك العمل الذي يتبدَّى جوهريَّاً «حين تغدو الأشياء مظلمة وتتعسَّر رؤيتها، لا عندما تكون واضحة وصادقة». لكنها وإن كانت تدرك أن الحاجة مسيسة لمثل هذه

الرؤى الأساسـيَّة، فإنها تعتقد بأن المشاكل تنشأ حين ننزع إلى الاعتقاد بأنَّ قصة بعينها أو رؤية بذاتها تسـتطيع أن تلـمَّ بالعالم بكل ما فيه من تعقيدات، أو تكون رؤيتنا، ساعتئذٍ، أحاديَّة الجانب واختزاليَّة. وعليه، فإنَّ مِدْجلي لا ترى أن أسطورة العقد الاجتماعي زائفة، وإنما تراها جزءاً نموذجيّاً من تبسيطات التنوير.

يضع هذا المفهـوم؛ المتعلِّق بتقبُّل التعقُّد المتعـدِّد لهذا العالم الممتلئ بالحـيرة، مِدْجلي على خلاف مـع النزعة الفلسـفيَّة المتعاظمة للتقليل من مسـاحة المشهد الأخلاقي أو تسـويته على مستوى واحد، أي الميل إلى التركيز عـلى فكرة بعينها أو فئـة بذاتها، مثل: الجينات، المنافسـة، الأسـواق، وذلك لإعطاء تفسـير موحَّد للواقع الأخلاقي لذلك فإن مِدْجلي تبثُّ شـكوكها حيال هـذا المنزع عبر تنقيداتهـا لمفاهيم مثل: «الذرَّات الاجتماعيَّة»، و«الجـين الأناني» في كتابيها: «العلم كخلاص» (1992)، «الذات المتوحِّدة» (2010).

وقـد حذرتنا، على النحـو ذاته، من مخاطـر «الفردانيَّـة المفرطة» التي عزَّزهـا القبول غير الواقعـي بطبيعة بشرية تنافسـيَّة متطرِّفة كما تبـدَّت في صيغها الداروينيَّة والاجتماعيَّة الفيكتوريَّة. وتشـير مِدْجلي، كذلـك، في كتابها؛ «رهبان نظرية التطور» (1985) إلى أن الشـخصيَّات العلميَّة الحديثـة، من أمثال رتشـارد دوكنز، شـوَّهت نظرية التطور الداروينيَّة، لتخلق، عوضاً عنها، الأسـطورة الضـارَّة التي مؤدَّاها أن البشر أفراد معزولون تماماً، وأنهم مشـرَّدون في عالم طبيعي يمثِّل حلبة من المنافسـة الهوجاء، وهي أسـطورة هدَّامة من زاويـة مِدْجلي، لأنَّها تسـتحثُّنا على النظر إلى أنفسنا كـ«عقول بلا جسـد» عوض أن نكون

«مخلوقات أرضيَّة»، وتتبدَّى هذه الأسـطورة تصوُّراً للذات من شـأنه أن يفضي إلى فسـاد حياتنا. وهنا، تعود مِدْجـلي، من جديد، إلى الفكرة القائلة بأن الفلسفة ليست مسعى انعزاليّاً، وإنما هي، مثل السباكة، مران تعاوني وتآزري مشـترك، وهو لازم «للإبقاء على تدفق الحياة»، ولازم للتشارك في بناء الصور التي نحيا بها.

وعليـه، ما هـي رؤيـة مِدْجلي الأخلاقيَّـة؟ تتحدَّد الفلسـفة في كتاب مِدْجلي؛ «الوحش والإنسـان» (1978)، بما هي دراسـة لطبيعتنا المعقَّدة ووضعيتنا داخل العالم الطبيعي؛ إنها دراسـة للروابط الحقيقيَّة من غرار: الصداقـة، والقرابة، والاعتماد الاجتماعي. كما أنها دراسـة للكيفيَّة التي نعيش فيها بوصفنا كائنات اجتماعيَّة تابعة. ومن ثَمَّ يمكن وضع فلسـفتها الأخلاقيَّة، بصورة عامَّة، داخل معسـكر الطبيعانيَّة الأخلاقيَّة، أي الفكرة التي تقول إن الأخلاق تعتمد على حقائق الحياة البشريَّـة؛ تلكم الحقائق التي يتوجَّب اكتشـافها من خلال الدراسـة الدقيقة للحيوان البشري، ويسـتتلي هذا القول أنَّ ثقافتنا الغنيَّة مكنونة في العـالم الطبيعي وفاعلة بقـوة منه، لا غريبة عليـه. ومع ذلك، فإن طبيعانيَّة مِدْجلي ليست اختزاليَّة، بل تشـبه، بصورة كبيرة، الطبيعانيَّة المعروضـة في كتاب فِلِبّا فُتْ؛ «الخير الطبيعي» (2001)، إذ ترى مِدْجلي أن طبيعتنا الأخلاقيَّة والعقلانيَّة ما هي إلا نتاج غني ومعقَّد لـ«شـكل حياتنا» البشري.

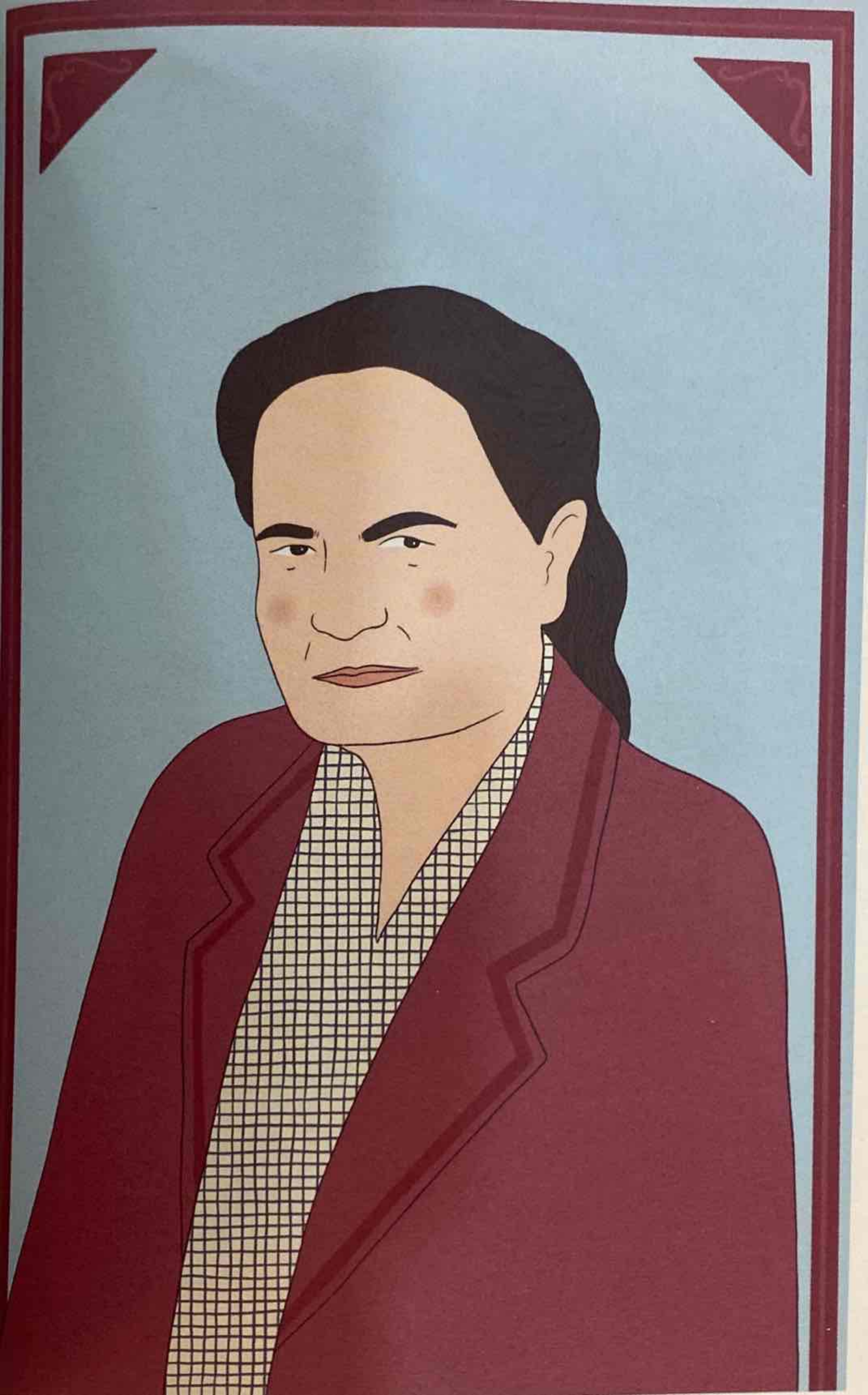
يتصل تشديد مِدْجلي المستمر على موضوعات التبعيَّة، والعلاقات، والكلَّانيَّة، على نحو وثيق، بالسجالات الفلسفيَّة المعاصرة في النسويَّة، والأخلاق البيئيَّة، والأخلاقيَّات المتعلقة بالحيوان، إذْ تصف في كتابها؛

الوحش والإنسان، أسطورة إشكاليَّة أخرى تتمثَّل في الاعتقاد الخاطئ بأنَّ هناك انقسام كبير بين البشر والحيوانات؛ بين «الوحش» اللاقانوني الآلي، و«الإنســان» العاقل الذكي، وترى مِدْجلي أننا لا نتعلَّم إلا أقل القليل عن طبيعتنا الحقيقيَّــة من خلال عقد هذا التمييز الصارم، ولا ســيما حين نصبح محبوســين داخل هــذه الأداة الثنائيَّــة الضيقة، ويتوجَّب علينا، عوض ذلك، أن نموضع أنفســنا وســط الحيوانات؛ «فلســنا مثل الحيوانات، وإنما نحــن حيوانات». وهكذا، فإن طبيعانيَّة مِدْجلي تســتحثنا على النظر إلى الحيوان البشري بوصفه كائناً مستجيباً للغرائز بالقدر ذاته الذي تســتجيب فيه بقية الكائنات في مملكة الحيوان. ونقع هنــا، من جديد، على خيــط ناظم في كتابات مِدْجــلي، متمثِّلاً في نقد فكرة الإنســان المتوحِّد الخياليَّة؛ تلك الفكرة التي تقوم على أسطورة الفرد المنعزل. يقدِّم حث الفلاسفة على إعادة تفسير أسطورة الوحش والرجل منظورات مثمرة حيال تعاملنا مــع الحيوانات غير البشريَّة، فضــلاً عن علاقتنا بالطبيعــة بصفة عامَّة، ذلك أنَّ نظرنا إلى أنفســنا بما نحن امتداد للعالم الطبيعي يعيد تشــكيل النقاش حول الممارسات البشريَّة، كما هو الشأن في صناعة اللحوم التي تلحق التلف بالكوكب الذي نعيش عليه.

وعليــه، بم يتحــدَّد إرث مِدْجلي؟ في واقع الأمــر، تتبدَّى الأفكار الأساسيَّة التي تقوم عليها كتابات مِدْجلي، أسطورة بذاتها، ومن ذلك: صورة الكائن البشري الفيلســوف؛ الذي هو حيــوان في الوقت عينه، ذلــك الكائن الذي يعيش وفقاً لـ«صور العــالم» ومع ذلك فإنه يرفض الرغبة الســائدة في الاختزال والتبســيط في العالم الــذي لا يَني يتغيَّر،

إذ يقتضي تبنِّي هذه الأسطورة، بالنسبة لـ«مِدْجْلي»، رسم صورة تغطي الأســطورة الضحلة المتعلقة بالرجل المتوحِّد؛ صورة أكثر ثراء وتعدُّداً لحيوان بشري يقيم في منزله الذي هو العالم الطبيعي.

وفي الختام، لقد اســتبقت مِدْجْلي، بما هي فيلســوفة، عصرها حقَّاً وفعلاً، وإني لأَستحثُّ القارئ، مُخلصة له القول، أنْ يُحيط بفلسفتها.



إليزابِثْ آنْسْكُمْ

(1919–2001م)

بقلم: حَنَهْ كارْنجي-آرْبَثْنِت (Hannah Carnegy-Arbuthnott)

تُعدُّ إليزابِثْ آنْســكُمْ واحدة من أهمِّ الشــخصيَّات في فلسفة القرن العشرين، وأكثرها إثــارة للاهتمام. وقد ولدت آنْســكُمْ في إيرلندا عام 1919، ثم درست في جنوب لندن، وفازت بمنحة دراسيَّة في كلية سانت هيو، أكســفورد، لدراسة الكلاسيكيَّات والفلسفة (أو Mods and Greats كما كانت تسمَّى)، وكانت طالبة لامعة في الفلسفة إلى درجة أنَّها حازت الدرجة الأولى على الرغم مِنْ أدائها السيِّئ في امتحانات التاريخ القديم (يُخبرنا روجر تايْشمَنْ بأنَّها أنهتْ امتحانَها الشفوي بأَنْ أجابت بـ«لا» عن السؤالين التاليين: «هل بمقدورك أنْ تُعطينا اسمَ حاكم إقليميٍّ رومانيٍّ؟ [وهنا أجابت بـــ«لا»، مصحوبةً ببعض اليأس] «هــل هناك أيَّة واقعة عن الفترة التي من المفترض أنَّكِ درَّسْـــتها، وتَوَدِّين أنْ تُحدِّثينا عنها؟»). وعليه، فقد شرعت في حياة مهنيَّة مرموقة امتدت لعقود عديدة، وأنتجت آنْسكُمْ، في أثنائها، إسهاماتٍ أساسيَّة في الفلسفة، وأثَّرَت تأثيراً عميقاً في طلبتها، الذين أصبح عدد كبير منهم فلاسفةً بارزين أيضاً.

وإلى جانب مُنجزاتها المهنيَّة، عملت آنْسكُمْ الكاثوليكيَّة المُتديِّنة على تنشئة سبعة أطفالٍ رفقةَ زوجها وزميلها الفيلسوف بيتَرْ جيتْشْ، وقد علَّقَتْ على ذلكَ زميلتُها؛ فِلِبَّا فُتْ، بقولها: «لا يمكنُ أنْ تتحقَّق هذه المُنجزات إلا لامرأة تمتلك قوة هائلة في العقل، والإرادة، والجسد».

أصدرت آنْسكُمْ أعمالاً مُعتبرة في الميتافيزيقيا، وتاريخ الفلسفة، وفلسفة العقل، والفلسفة الأخلاقيَّة، وفلسفة الدين. وقد احتُفي بكتابها الأكثر شهرة؛ «القصديَّة» (1957)، على نطاق واسع، باعتباره من كلاسيكيَّات الفلسفة الحديثة، ووُصف بأنَّه لحظة فارقة في فلسفة الفعل في القرن العشرين. كما استنهضت مقالتُها «الفلسفة الأخلاقيَّة الحديثة» (1958)، على النحو ذاته، التطوُّرَ المُعاصرَ لأخلاقيَّاتِ الفضيلة.

أَمَّا بوصفها مُترجمةً، فقد حازتْ آنْسكُمْ الاعترافَ لأوَّل مرَّة لدى نشرها النسخةَ الإنجليزيَّة الموثوقة من كتاب فِتْجِنْشْتايْنْ «التحقيقات الفلسفيَّة» (1953). وقد التقتْ آنْسكُمْ بفِتْجِنْشْتايْنْ في كلية «نونَمْ» (Newnham)، في جامعة كيمْبرِجْ، حين كانت باحثة وطالبة دراسات عليا، حيث حضرتْ محاضراته، وباتت واحدة من أكثر طلبته تفانياً، وغدتْ صديقة مُقرَّبةً منه في آخر الأمر. وعندما تُوفِّي فِتْجِنْشْتايْنْ، كانت آنْسكُمْ واحدة من ثلاثة مُنفِّذين أدبيِّين ورد ذكرُهم في وصيَّته لحماية مُؤلَّفاته بعد موته، فقد أسْهَمَتْ آنْسكُمْ في عدَّة مُجلدات من أعماله التي ظهرت بعد وفاته مُحَرِّرَةً بَعْضَها، ومُشاركةً في تحرير أخرى، كما أنْجَزَتْ ترجماتٍ للعديد من نصوصه، ووضعت مُقدِّمةً لكتابه؛ «رسالة منطقيَّة فلسفيَّة» (1959).

وعَمِلَتْ آنْسكُمْ، بعد أنْ تخرَّجت، مُحاضراً مساعداً في كُلِّيَّة سَمَرْفِلْ بأكسفورد قبل أنْ تعود، في آخر حياتها المهنيَّة، لتتولَّى كُرْسيَّ فِتْجِنْشْتايْنْ في الفلسفة في كيمْبِرْجْ. ومهما يكن من أمر، فإنَّ علاقة آنْسكُمْ بفِتْجِنْشْتايْنْ، وإنْ أثَّر في عملها تأثيراً ظاهراً، ليست علاقة تَلْمَذَة، إذ تمتدُّ أعمالها إلى ما هو أبعد بكثير من الشروحات التي أصدرتها حول أعماله. وفضلاً عن ذلك، في حين تشكَّك فِتْجِنْشْتايْنْ في وجود القضايا الأخلاقيَّة أصلاً، فإنَّ قسطاً كبيراً من فلسفة آنْسكُمْ عالجت الأسئلة الأخلاقيَّة الأساسيَّة بصورة مباشرة، وعلى الرغم من اختلاف مواقفها ومُقاربتها للفلسفة الأخلاقيَّة، والمُشكلات السياسيَّة العمليَّة، فإنَّ ما حَبَّب فِتْجِنْشْتايْنْ بآنْسكُمْ تَعَلَّق، في جانب منه، باستقلالها الفِكريِّ الراسخ.

ولا تتبدَّى استقلاليَّة آنْسكُمْ في أعمالها فحسب، وإنَّما في أصالتها، إذ لم تنتمِ إلى ذلك النوع من الفلاسفة الذين يعمدون إلى تطوير نَسَقٍ نَظريٍّ بِعَيْنِه وتطبيقه، مِنْ ثَمَّ، على مواضيع مختلفة، وكانت تميل عوض ذلك «إلى أنْ تأخذَ، على نحوٍ مُثير للغضب، كلَّ حالة بموضوعيَّة» وَفقَ تعبير «تايْشْمَنْ». وكان الكثير من عملها قد استَوْلَدَهُ عدمُ رضاها عن المُقاربات القائمة لبعض الحقول، فضلاً عن رغبتها في تناول الأسئلة الأساسيَّة المُهمَّة التي جرى تجاهُلها أو إهمالها، فلم يكن الفلاسفة الأكثر إجلالاً لديها، بالضرورة، أولئك الذين اعتقدَتْ بأنَّهم انتهوا إلى خُلاصات صحيحة، وإنَّما الذين تصدَّوا في عملهم لمشاكل عميقة ومُهمَّة؛ فقد أشارت في كتابها «الفلسفة الأخلاقيَّة الحديثة» إلى أنَّ «هيوم» لم يَزِدْ عن كونه سُفِسْطائيّاً، وإنْ بَرَع في ذلك،

بَيْدَ أنَّــه لدى مُراجعة القارئ لِسَفْسَــطته فإنَّه يَقَعُ عــلى قضايا جديدة تستثيرُ فيه مزيداً من السَّـبر والاستكشــاف. وتبعاً لتعبير آنْسْكُمْ «إنَّ المواقف الواضحة في حوج إلى الاســتقصاء، وذلك نتيجة النقاط التي زعم هيوم أنه اجترحها». وهكذا، فإنَّ اجتراح موضوعاتٍ جديدة كان من أكثر الأشــياء التي عَظَّمَتْها آنْسْــكُمْ، وكان ذلك كافياً لأنْ ترى في هيوم «فيلسوفاً عميقاً وعظيماً، على الرغم من سفْسَطَتِه».

تتميَّز فلســفةُ آنْسْكُمْ بطموحها الشــامل لتناول الأَسئلة الأساسيَّة حول طبيعتنا النفسيَّة والأخلاقيَّة بصورة كاملة على الرغم من أنَّ عملها يَعصى، غالباً، على التصنيف. ورأتْ أنَّ تحليلَ المفاهيم العاديَّة، والكيفية التي تعلَّمناها واكتسبناها بها، مُفيد في حلِّ هذه الأَلغاز الفلسفيَّة، فضلاً عن التفكُّر في المفاهيم التي كان من الممكن أنْ نمتلكها لو أننا كنا أنواعاً مختلفة من الكائنات تماماً.

يتنــاول عملُ آنْســكُمْ الرائــد؛ «القصديَّــة»، طبيعــةَ الفعل من خلال التحقيق في الاختــلاف بين القصديَّــات والتكهُّنات والدوافع والأسباب. وقَدْ كتبت آنْسْكُمْ «القصديَّة» بعد أنْ أوَلجها أنصار الرئيس الأمريكي هــاري ترومَنْ في حالة من الذهــول، وكان الأخير قد اتخذ قراراً بإلقاء القنبلة الذرِّيَّة على مدينتي هيروشــيما وناجَسَــكي (1945). عارَضَتْ آنْسْكُمْ قرارَ جامعة أكسفورد بمنح ترومَنْ الدكتوراه الفخريَّة تأسيســاً على أنَّ ذلك الهجوم كان فعلاً أخلاقِيَّــاً مَقيتاً. ومع ذلك، فقد تلقَّى ترومَنْ دعماً واســعاً في ذلك الوقت، لِمــا رآه كثيرون قراراً صعباً هَــدَفَ إلى إنهاء الحــرب العالميَّة الثانيــة. وكانت آنْســكُمْ، كما ذكرت «جون هَلْدينْ»، قد خَلُصَتْ إلى اســتنتاج مُــؤَدَّاه بأنَّهم أخفقوا في فهم

طبيعة أفعاله، فاقتادها هذا إلى تأليــف كتابها «القصديَّة»، الذي أكَّدت فيــه أنَّ فعل شيء واحد (مثل تحريك المرء ليــده) قد يؤدي، عن قصد، إلى عمــل آخر (الأمر بتوجيــه الموت للبشر). وتذهب آنْسْــكُمْ إلى أنَّ اســتجلاءَ الكيفيَّة التــي تُشْرَحُ فيها الأفعــال وتُبرَّر يُمكِّننــا أنْ نفهم الاختلافاتِ بين أنــواع الفعل المقصود على نحو أفضــل. وَلَفَتَتْ، في هذا الســياق، إلى أهَمِّيَّة الفعــل الذي يندرج «تحــت الوصف» المُتعلق بهذه المفاهيم المختلفة، وَلْنَتَخَيَّلْ، على سبيل المثال، رجلاً استخدمَهُ نَفَرٌ من النــاس لضخِّ الماء من البئر إلى منزلهم، بيــدَ أنَّ الأمور آلتْ إلى مآلٍ آخر، إذْ جرى تســميمُ البئر من جانب شخص آخر أرادَ الموت لسكان المنزل. تتبــدّى، والحالة هذه، العديد من الأوصاف الصحيحة لما يفعله الرجل؛ فهو يضخُّ المياه إلى المنزل، ويكسب رزقه، ويُحْدِث قَرْقَعَةً بالآلة، ويتسبَّب بالموت لســكان المنزل، بيدَ أنَّنا إذا أَردنا معرفة قصديَّته، يتعيَّن علينا أنْ نطرح النوع الصحيح من الأسئلة، أيْ سؤال السبب. أما أسئلة «الكيفيَّة» فإنَّها لنْ تُعيِّن قصديَّة الفاعل، ولكنها قد تقدِّم إجابات حول الظروف السببيَّة العاديَّة، مثل أنَّ المضخَّة تم تشغيلها عن طريق ممارسة ضغط نزولي على المقبض.

يُتيح لنــا ذلك تحديدَ أيِّ أوصاف الفعل التــي تتَّصلُ بتقييم قُصودِ الرجل. وعليــه، إذا كان من الصحيح، رُبما، أنَّه تســبَّب في موت أهل المنزل، فإنَّ ذلك لم يكن واحداً من أفعاله المقصودة. ومن ناحية أخرى، إذا اكتشــف أنه قد جرى تســميم المياه، واســتمر في ضخِّها إلى المنزل غَيْرَ آبِهٍ، ســيكون من المناســب القول: إنَّ تســميم السُّكان كان عملاً مُتَقَصَّداً منه، وإنْ لم يكنْ يرغب في أنْ يُلحق بهم الأذى بصورة مباشرة،

فالرجل يتــصرَّف قَصْداً حين يعتــزم ضَخَّ المياه المســمومة إلى المنزل. واســتتباعاً، يغدو تسميم السكَّان نتيجةً مُتوقَّعة لهذا الفعل. ومع ذلك، مــن المُتوجَّب أنْ نُفَرِّق بين بعض النتائج الســببيَّة للأَفعال وبين الفعل المُتَقَصَّد، ومن ذلك عندما يتسبَّب عملي المُتقصَّد في طهي كرات اللحم للعشاء في دخول كلبي إلى المطبخ.

لقد ارتبطت عنايةُ آنْســكُمْ بفهم طبيعة القصديَّــة، ارتباطاً وثيقاً، بدور القصديَّة في تقييماتنا الأخلاقيَّة لما نفعله، وسدَّدت آنْسكُمْ نُقوداتها العنيفة إلى الطريقة التي عالج بها فلاسفةُ الأخلاق المعاصرون القُصودَ في مقالتها الموســومة بـ«الفلســفة الأخلاقيَّة الحديثة»، فهي مثلاً تنتقدُ «هنري سِــدْجْوِكْ»؛ الفيلســوفَ الأخلاقيَّ الفيكتوريَّ، على ما تعيَّنَ لديه من النظر إلى الشــخص بأنَّــه قد تقصَّدَ أيَّ نتيجــةٍ مُتَوَقَّعَةٍ للفعل الاختياري، فهذه الرؤية للقصديَّة تَشي بأنَّ أُطروحة سِدْجْوِكْ الأخلاقيَّة تُفيد بأنَّ الشخص مُســؤولٌ عن جميع النتائج المُتوقَّعة لفعله الاختياري سواء أرادَ هذه النتائج أمْ لمْ يُرِدْها، ورأت آنْسكُمْ أن هذه الرؤية تنهض علامةً مائِزةً لانحرافات الفكر الرديئة حول هذه الأَســئلة «التي تبدَّت أطروحة سِدْجْوِكْ، فيما يبدو، مِثالَها «التنويري»».

تشير آنْســكُمْ إلى أَنَّ أطروحة سِدْجْوِكْ تقودنا إلى تقييم سوء الفعل أو خيريَّتــه من خلال عواقبه حصراً، ومع ذلــك فإنَّ هذه الرؤية، لدى آنْســكُمْ، تجعل النَّاس قادرين على تقديم الأعذار عن أســوأ العواقب المتأتِّيَةِ عن أفعالهم السَّــيئة، عبر الاحتجاج بأنَّهــم لم يتوقَّعوا عَقابيلَها. بيدَ أنَّ آنْســكُمْ تُحاجج، ضدَّ سِــدْجْوِكْ، بالقول إنَّ المرءَ مَســؤولٌ عن العواقب السيِّئة لأفعاله دون ريب، لكنَّه لا يحوز شيئاً لقاء الحسن منها.

والعكس بالعكس، فإنَّ المرء ليس مَسْؤولاً عن العواقب السَّيِّئةِ لأفعالهِ الخَيِّرة. ويتحدَّد جانبٌ من خطأ سِـدْجْوِكْ، وفقاً لـ«آنْسْكُمْ»، في إنكار التفريق بين العواقب المُتوقَّعة وتلك المقصودة. ليس هذا فحسـب، فقد ارتأتْ آنْسْكُمْ أنَّه من المُتوجَّب أنْ يُؤْخذَ الخيرُ والشَّرُّ الجوهريَّان لأَفعالٍ بأعْيانها في الحسبان لدى تقييمنا المسؤوليَّةَ الأخلاقيَّةَ عن الأفعال المقصودة. ولقد صَكَّتْ مُصْطلحَ «العَواقِبيَّة» لِتَصِمَ به الاتجاه الفلسفي لدى سِدْجْوِكْ، ويكون علامةً دالَّةً عليه. وعلى الرغم من أنَّها استدعتْ المصطلـحَ، على نحوٍ لاذع، فقد أصبح، مُذَّاك، قارّاً بحدِّ ذاته بما هو فرعٌ مُهمٌّ من الفلسفة الأَخلاقيَّة.

لم تكـن تصويبة آنْسْكُمْ الأوسـع في كتابها «الفلسـفة الأخلاقيَّة الحديثـة» ضدَّ العواقبيَّة فَحَسْـب، وإنَّما اسـتهدفت بالنقـد مُقارباتِ الفلسـفة الأخلاقيَّة الحديثة جميعها؛ تلك المُقاربات التي اعتمدت على تصوُّر جزء من القانون الأخلاقي الذي يتوجَّب علينا الالتزام بمعاييره، فقد ارتأت آنْسْكُمْ أنَّ الرجوعَ إلى الهيكل القانوني تَرِكَةٌ تَنْحدر من تلك الأيـام، حين كانت الأخلاق تقوم على القانـون الديني، لكنْ من دون مُفهوم المشرِّع الإلهي لم يعد لمفاهيم مثل الحقِّ والباطل من معنى.

لم تُبقِ آنْسكُمْ ولم تَذَرْ في نقوداتها هذه الآراء، فوصفت مبدأَ «مِل» (Mill) في المنفعـة بأنه «غبي»، وفكرةَ كانط في تشريع المرء لنفسـه بأنَّها «سـخيفة». وعليه، فقد ذهبـت إلى أنَّه من العبث المضي في الفلسـفة الأَخلاقيَّة قبل أنْ نمتلك رواية كاملة حيال النفس البشريَّة، وسـنكون بحاجة إلى أَساسٍ فلسفيٍّ، على وجه التحديد، لفهم ما تحتاجه مخلوقات مثلنا لكي تزدهر، ومن شأن معرفة ما يزدهر به الإنسان أنْ يلقي ضوءاً

كاشـفاً على الأفعال التي من المُتعـيِّن أن تُعدَّ فيها السـياقات فاضلة. واسـتتباعاً، فقد جرى تفسـير كتاب «الفلسـفة الأخلاقيَّة الحديثة»، على نطاق واسـع، بوصفه دعوة للعـودة إلى أخلاقيَّات الفضيلة، وقد مثَّل، بلا ريب، مِهاداً للأرِسطيِّين الجُدد من أمثال: فِلِبَّا فُتْ، وألاسْدير ماكِنْتايـر، وروزاليـنـد هِرْسْـتْهاوْسْ، لإرجاع أخلاقيَّـات الفضيلة، من جديد، لتكون الاتجاه الغالب في الفلسفة.

مهما يكن من أمـر، يرى بعض الباحثين في الفلسـفة، مثل «روجر كْرِسْـبْ»، أنَّـه يتوجَّـب علينا قـراءة كتـاب «الفلسـفة الأخلاقيَّة الحديثة» بوصفه حجاجاً يؤكد سـموَّ الأخلاق ذات الأسـاس الديني على ما سـواها، فقد كانت آنْسْـكُمْ، في نهاية الأمر، كاثوليكيَّة متديِّنة، وغالباً مـا ظهرت التزاماتها الدينيَّة في فلسـفتها، إذ تحوَّلت آنْسْـكُمْ، لأول مرَّة، إلى الكاثوليكيَّـة الرومانيَّة بعد أن أتمَّت قراءات في نصوص لاهوتيَّة مختلفة. وقد أخذت آنْسْكُمْ إيمانها، كما هو حال المُهتدين، مأخذ الجدِّ (*)، وغدت بفضل تلك القراءات، أيضاً، مُهتمة بالفلسـفة، وقد وقعت على حجتين، في نصٍّ من القرن التاسـع عشر يُدْعى «اللاهوت الطبيعي»، أَلْفَتْهُما آنْسْـكُمْ مُحَيِّرتيْن: تتمثَّل الحجَّـة الأولى بزعم أنَّ الله يعلمُ ما كان سـيفعله أيُّ شـخص لو أنَّه لم يمتْ حين مات، إذْ لمْ تكنْ آنْسْـكُمْ تعتقد بوجود أيَّة حقائـق تتَّصل بما كان سـيحدث لو كانت الأشياء على خلاف الكيفيَّة التي حدثت بها فعليّاً. أما الحجَّة الثانية فهي برهان «العلَّة الأولى» على وجود الله، وقد مثَّل مسـعى آنْسْكُمْ لتحسين

(*) يذكر القسـيس، الذي اعتادت آنْسْـكُمْ أنْ تُقيم معه القـدَّاس، أنَّ الأخيرة اعتادت أنْ تستلقي أحياناً وقد بسطت ذراعيها عن آخرهما في أثناء تناول الخُبْز المُقَدَّس، وحين يحاول الناس مُساعدتها، مُعتقدين أنها سقطت أرضاً، كانت تصدُّهم.

هذه الحجَّة خطأَها الأوَّل في ممارسة الفلسفة. وقد التقى إيمانها وفلسفتها، من جديد، في مقالتها التي اشتغلت فيها على موضوع «مانع الحمل والعفَّة» (1972)، التي استحضرت فيها، مُجدَّداً، فكرة أن الأفعال المندرجة تحت وصفٍ بعينه هي أفعال مقصودة، لتظهر أَنَّ المذهب الكاثوليكي رغم أنَّه يحظر موانع الحمل، فإنَّه لا يجدُ مشكلة في الأسلوب الإيقاعي (التنظيم الطبيعي للنسل). وقد أثارت المقالة جدلاً بسبب بعض ما صدر عن آنْسْكُمْ من تعليقات بشأن الإجهاض واللواط، إذْ اتَّهَمَها مايْكل تايز وبرنارد وِلْيَمْز بقبول التفكير الفاسد المُستقى من البابا والكنيسة، فَرَدَّت آنْسْكُمْ على ذلك مُعَنْونةً إجابَتها ساخرةً بـ«إلى فلاسفة الحَيِّ الودودين».

ما مِنْ رَيْب في أنَّ آنْسْكُمْ أخذت السجالات الفلسفيَّة مأخذ الجدِّ، سواء انخرطت في ذلك مع فلاسفة شهيرين، أو كبار الأساقفة، أو طلبة جامعيين (كتبت مرة إلى رئيس أساقفة أرماغ لِتُؤشِّر على خطأ ارتكبه في مقال عقده عن كتاب فِتْجِنْشْتايْنْ «الرسالة المنطقيَّة الفلسفيَّة»). وكان مايْكلْ دَمِتْ، الذي كان طالباً لديها، قد سجَّل مُلاحظاً أنَّها كانت على استعداد لأنْ تهاجم بشدَّة أيَّة حجج كان يعتقد أنَّها ستوافق عليها، وكان من شأنها، أحياناً، أن تمتدَّ بهجومها إلى ما بعد الوقت المُخصَّص للمحاضرة. وكان أَخْذُها المُطارحات مأخذ الجد وسيلةً لإبداء الاحترام لمُحاورها بغضِّ النظر عن منزلته.

لَمَّا كانتْ امرأةً في عالم يُهيمن عليه الذكور؛ هو عالم جامعتي كيمْبْرِجْ وأكسفورد، فإنَّ ذلك قد يتسبَّب باحتكاكات، ومن ذلك أوَّل مقال نشرته آنْسْكُمْ، فقد مثَّل نقداً لفصل من فصول كتاب سي. إس. لويس

«المعجزات» (1947). وقد قرأت ورقتها تلك في لقاء لنادي أكسفورد السقراطيِّ حيث كان لويس نفسه حاضراً، ونقل بعضهم أنَّ اللقاء كان الأكثر دراميَّةً في تاريخ النادي، حين شنَّت هجوماً حادَّاً على لويس، ما جعله في حالة من الامتعاض والفزع الشديدين. أمَّا رواية آنْسْكُمْ للحادثة فتقول: «لقد كانت مناسبة لإجراء نقاش رصين لبعض النقودات المحدَّدة تحديداً دقيقاً»، كما عقَّبت بالقول: «إنَّ بعضَ أصدقاء لُويس لم يأبهوا، فيما يبدو، بالحجج الفعليَّة أو بالموضوع». ولا يسع المرء، لدى قراءة هذه الروايات المتضاربة، إلا أنْ يتساءل عمَّا إذا كان وجود امرأة تُوجِّه حجَّة نبيهة ضد مؤلف شهير هو ما تسبَّب بالصدمة بين السادة الحاضرين.

واجَهتْ آنْسْكُمْ، دون ريب، غيرَ رسالة تُذكِّر بأنَّها امرأة في عالم الرجال. ومن ذلك، عندما دخلت مكتب المراقب في كيمْبْرِجْ في يومها الأوَّل لتولِّي كرسي فِتْجِنْشْتايْنْ للفلسفة، وكانت آنْسْكُمْ ترتدي بنطالها المعتاد وسترة قصيرة، فاستقبلها أحد الموظفين وسألها إنْ كانت عاملة النظافة الجديدة، ولمْ تتراجع آنْسْكُمْ عن عادتها في ارتداء البنطال بوجود مُنظِّمي قواعد اللباس في كيمْبْرِجْ، الذين أخبروها أنه من المُتوجَّب على النساء ارتداء التنانير في أثناء إلقاء المحاضرات، لذلك اعتادت آنْسْكُمْ، كما نَقلَ عنها بعضُهم، أنْ تأتي إلى المحاضرات وقد اصطحبت معها تنُّورة في كيس بلاستيكيٍّ، وتعمد بعد ذلك إلى ارتدائها فوق البنطال، بل سَرَتْ شائعةٌ أنَّه حين أخبرها القيِّم على أحد المطاعم الراقية في بوسطن أنَّهم لا يسمحون بالدخول للنساء اللواتي يرتدين البنطال، سارعت إلى خلعه بكلِّ بساطة.

كانت آنْسـكُمْ امرأة عظيمة دون ريب، فضلاً عن كونها فيلسـوفة أساسـيَّة من نواح عديدة، ولا يتَّسع المقامُ لبسـط جميع جوانب أعمالها الواسـعة النطاق على نحو فائق، بيدَ أنّي أوصي القارئ بأنْ يأخذ الوقت الكافي لقراءة بعض كتبها الأصليَّة، فهي شيِّقة، وتنطوي على تحدٍّ، فضلاً عن كونها مُثمرة بالقدر ذاته.



ماري وارْنَكْ

(1924-2019م)

بقلم: غولْزارْ بارْنْ (Gulzaar Barn)

على الرغم مِنْ أنَّ المقصد الذي جُعلت له هذه المجموعة من المقالات هو تسليط الضوء على النساء الفيلسوفات اللائي أُهْمِلْنَ إجمالاً، وأُقْصين من المُعتمد الفلسفيِّ، فإنَّ واحداً من الكتب الفلسفيَّة الأولى التي اتَّفق لي أنْ أَقرأَها كان من تأليف فيلسوفة؛ وهو كتاب «دليل الشخص الفَطِن للأخلاق» (1998) بقلم ماري وارْنَكْ. وقد أهداه لي والداي حين كنت في السنة الأخيرة من التعليم الثانوي السابق على المرحلة الجامعيَّة، بعد أنْ عزمتُ على دراسة الفلسفة في الجامعة، ومن أسَفٍ أنَّ الكتاب جعلني أخرج بانطباعٍ زائفٍ، وهو أنَّ الفلسفة كانت دوماً سائغةً ويسيرة على الفهم. ثم ما لبثتُ أنْ واجهتُ، على نحوٍ خاصٍّ، عمل وارْنَكْ في أثناء دراستي العليا، عندما كنت أكتب عن المخاوف الأخلاقيَّة التي أثارتها مُمارسة تأجير الأرحام، هنا علمت أن وارْنَكْ قد تَرأَسَتْ لجنةَ التحقيق في الإخصاب البشري وعلم الأجنَّة (1984)، التي أثَّرت على نحو مباشر في قانون ترتيبات تأجير الأرحام (1985). ولقد صُعقت

لأنَّه جرى تعيين فيلســوفة في مثل هذا الموقع المُهمِّ، وأنَّها مارست تأثيراً كبيراً على السياسة العامَّة، ولقد لاقى تطبيق الفلسفة على المجال العام، كما جسَّــدته وارْنَكْ، صدى، وأيَّ صدى، لــديَّ وألهَمَني في عقد هذا الفصل.

وُلدت وارْنَكْ عــام 1924 في وِنْـشِـسْـتَــرْ، وهي الطفلة الصغرى بين ســبعة أولاد. أمّا والدها، الذي كان يُدرِّس اللغات الحديثة في كلية وِنْشِسْتَرْ، فقد مات قبل أنْ ترى وارْنَكْ النور بسبعة أشهر. وعلى الرغم من هذه المأســاة، تورد وارْنَكْ في مذكراتها أنها عاشت «طفولةً سعيدةً كأحلى ما تكون السعادة»، ولقد تَلَقَّتْ تنشئةً مُميَّزة، فقد اعتادت الخادمةُ إحضارَ وجْبات الطعام لها إلى الطابــق العُلويِّ، وكان لها، رفقةَ أختها مُرَبِّية، تعلَّقت وارْنَكْ بها تعلُّقاً عميقاً. وأَمَّتْ المناسبات العامَّة، وذهبت إلى المدارس الداخليَّة.

تتذكر وارْنَــكْ فتقول على نحو ظريف: إنَّهــا أدركَتْ، حين بلغت الخامسة عشرة من عمرها، أنَّها «مُحافظة بالولادة»، مُضيفةً: «فقد أحببتُ الصيد، وأحببتُ التراتبيَّات العريقــة، فضلاً عن الكاتدرائيَّات». مهما يكن من أمر، فقد أحسَّــت وارْنَكْ، مع اندلاع الحــرب العالميَّة الثانية من حولها، أنَّ مــن الخطأ الانغماس في هــذه «الغرائــز الترولوبيَّة»(*) الخياليَّة. وعزمت على «التحقُّق من عالَمِها المُخمــلــيِّ» هذا، بما امتلكته من شــجاعة الآن، وأصبحت «مُســتيقظة». تقول بهذا الصدد: «يتعيَّن عليَّ أنْ أسْتَجمع نفسي، وأنْ أتبيَّنَ عدم عدالة امتيازاتي وحياتي الرغيدة، وأنْ أشرع، على نحو لائق، في انتقاء مُجتمع لا طبَقيٍّ، والتفكُّر في السياسة،

(*) نسبة إلى العالم الروائي الخيالي للأديب البريطاني أنتوني ترولوب.

وأنْ أغدو واحدةً مِمَّن يَؤُمّون ما خِلْتُه، يوماً، مُجرَّد جلسات. وما إنْ حلَّ عام 1945، حتى كنت قـد وصلت إلى قناعة عميقـة داخلياً بالانحياز إلى اليسار»؛ تقنيات التحوُّل تلك من شأنها أن تَصِمَ الحملات السياسيَّة الحديثة بالعار. وتضيـف وارْنَكْ بأنَّ زوجها جِفْـري وارْنَكْ؛ الزميل والمدرِّس للفلسفة في كلية ماجْدَلِنْ؛ ومدير كلية هيرتفُرْد، ونائب رئيس جامعة أكسـفورد، كان أكثر تفانياً في يساريته منها. وكان فاعلاً في إتمام تحوُّلِها في الاتجاه السياسي.

بدت حيـاة وارْنَكْ في أكسـفورد باهـرةً، بل تُغْبَـط عليها لفرط ما هـي مذهلـة، فقد حصلت عـلى منحـة «المودس أنـد جريتس» (Mods and Greats)، وهـي درجـة جامعيَّة تركِّز عـلى الأدبين اليوناني واللاتيني الكلاسـيكيين فضلاً عن التاريخ والفلسفة في كلية مارغرِتْ هول. وتقول بهـذا الصدد إنَّها ما كانت لتفوز بهـذه المنحة لو لم تنتظم بمدرسـة «بريورز فيلـد» الداخليَّـة، في مقاطعـة «سُري» (Surrey) الإنجليزيـة، التي طـوَّرت لديها -على نحو كبير- اعتدادها بنفسـها؛ تلك المدرسـة التي أسسـتها عائلة هكسـلي، وانتظم فيها الشـقيقان ألدوس وجوليان هكسـلي، وقد أَوْلت عناية كبيرة بالسياسة والثقافة، بيد أنه لم يكن أمراً مُبْهجاً أن تكون طالباً جامعيَّاً إبَّانَ الحرب، فقد كانت لوائح زمن الحرب تقتضي اختصار مُـدَّة منحة «المودس أند جريتس»؛ وهي حلقة دراسية تمتد لأربع سـنين في الوضع الطبيعي. وقد تعطَّلت دراسـة وارْنَكْ بسـبب الحرب، فغادرت متجهة للتدريس في مدرسة «شـيربورن» للإنـاث لمدة عامين حتى الفـترة التي طلبتهـا فيها كليَّة مارْغْرِتْ هول من جديد.

ومـا إن أنهـت وارْنَكْ درجتهـا الجامعيَّة، حتى سـارعت لإكمال دراستها العليا في الفلسـفة (B. Phil) في غضون عام واحد (المعذرة إن كنت خبرت نظام الدراسـات العليا المدعو B. Phil، إذ يخلق التفكير فيه وخزات من القلق)، وما لبث وارْنَكْ أنْ انتُخِبَت مُحاضراً في كلِّية سانت هيو، وجرى انتخاب زوجها جيفري لمنحة الزمالة في كلية ماجدلِنْ.

كانت الفلسـفة في أكسـفورد، في الفترة التي درسـت فيها وارْنَكْ هناك، «على درجة عالية من النجاح»، فقد كان برنامج الدراسات العليا (B. Phil) هنـاك يجتـذب الخريجين مـن أنحاء العالم جميعهـا، وكانت شخصيَّات مثل: فِلِبَّا فُتْ، وجِلْبرت رايل، وَ «ج. ل. أوستن»، تتجوَّل في الأروقة المُعمَّدة، وقد صادقت وارْنَكْ، رفقة زوجها، شخصيَّات من غرار: أشعيا برْلِنْ، وبيتَرْ وآنْ ستراوْسُنْ، بل استضافا كِنْجْسلي وهيلاري أميس. ليس هذا فحسـب، فقد رسم الفنان ديفيد هوكني صورة لوجه جيفري وارْنَكْ، بوصف هذا الأخير مديراً لكلية هيرتفورد. واسترجع وارْنَكْ بذاكرته كيف كان لأصحاب الجناح اليسـاري في أكسـفورد، في تلك الفترة، أسـبابٌ وصلات مع حزب العـمال، وكيف أنهم كانوا يقدمون المشورة بشـأن السياسـة العامة، يقول بهذا الصدد: «في واقع الأمر، إنَّ السـوق المشتركة نوقشت كخطاطة تجريبيَّة أولى وسط هؤلاء الناس».

التقـت وارْنَـكْ، أيضـاً، بمارغريت تاتـشر غير مرَّة، وأسـهَبَت الأولى في مُذكِّراتها حول التاتشريَّة، آسـفة لتفكيـك التعليم العالي من خـلال إنقاص المنح الجامعيَّـة، وعبر ما فرض من أعبـاء جديدة على الجامعات تلبية لمتطلبات الصناعة. وتغامر وارْنَكْ، على نحو حاسـم،

بالقــول: إنَّ الإرث الأكثر ذيوعاً لتاتشر هو «افــتراض أنَّ ما من شيء يكتسي أهميَّة ســوى عدم هدر المال، وأنْ لا قيمة ســوى قيمة الادِّخار والازدهار»، ومثلما ســاد هذا الاعتقــاد فيما يتعلَّق بالدولــة، فقد بدأَ الأَفراد بتبنِّي هذه القيمة لأنفســهم. يتحدَّث الناس، على نحو مُتعاظم، عن «عــروض ليس بمقدورهــم رفضها» وهي عــروض كان بمُكنة الناس طبعاً رفضها، بيد أنهم لا يريدون ذلك، فمن شأن هذه العروض أن تثريهم. ويغدو من اليســير، على نحــو مُتعاظم، في مثل هذه الثقافة، عبور الخط الفاصل بين الوســائل المُســتقيمة والمُلْتَوية إلى الغنى، فإذا نُظر إلى الثروة الشــخصيَّة بوصفها أســمى القيم، تغدو وسيلةُ تحقيقها غيرَ ذات بالٍ. ويُلقي تآكلُ المعايير الأخلاقيَّة في المدينة وسوق الأوراق الماليَّة ضوءاً كاشفاً على ما قد يبدو، في نظر الناس، حتماً مَقْضِيّاً.

أظهرت وارْنَكْ التزاماً صريحاً بالقيم خارج دائرة الإثراء وما وراءه، ومن ذلــك الموقف الذي تبنَّته لجنتُها في مُناهضة المُمارســة التســويقيَّة في تأجير الأرحام (1984). وإنجاز عملية تداول الأرحام على أســاس تجاري يُعدُّ عملاً غير قانوني في المملكة المتحدة بموجب قانون ترتيبات تأجير الأرحــام (1985)، وقــد أفضى التحقيــق الذي قادتــه وارْنَكْ إلى أنَّ خطــر الاســتغلال المُتأتِّي عن تأجير الأرحــام التجاري يتجاوز الفوائد المُحتملة من ذلك، وانتهى التحقيق إلى أنَّ معاملة الناس كوسائل لتحقيق الغايات الخاصَّة لأناس آخرين «تغدو، قطعاً، أمراً اســتغلاليّاً عندمــا يتعلَّق الأمر بالمصالــح الماليَّة». ويبــدو أنَّ وارْنَكْ (وآخرين)، رأتْ أنَّ تأجير الأرحام يقع خارج النطاق الملائم للســوق، فَربَّما أسَّس استخدام الأُمهات البديلات إلى وسائل إثراء غير مُستقيمة.

ولَـمَّـــا كان تأجير الأرحام التجاري، فيما يبدو، مَحظوراً في المملكة المتحدة، فإنَّه ازدهر في مكان آخر، إذ برزت الهندُ «رائدة» في مجال تأجير الأرحام التجاري، فهذا اتحاد الصناعــة الهنديَّة يتوقَّع أنَّ هذه الصناعة تســتدرُّ 2,3 مليار دولار أمريكي سنويَّاً، ويُميِّز صناعةَ تأجير الأرحام الهنديَّــة بوجود عملاء دوليين أثرياء، يُحصِّلون خدمات الوكلاء الهنود، الذين هم أقلُّ غنى من هؤلاء العملاء بكلِّ المعايير. ويُشـُير عددٌ عديد من الدراســات في المنطقة إلى الطبيعة الاســتغلاليَّة للتوافقات المُتعلقة بتأجــير الأرحام في الهند، ومــع ذلك ثمَّة مُنَظِّرون مثــل: فيدا بانِتْشْ، وستيفنْ وِلْكِنْسُنْ، أَلْفَوْا أنفسهم عاجزين عن الدعوة للتدخل من أَجل حظر هذه الممارســة مُحتجِّين بأنَّ المتاجرة بالأرحام غالباً ما يكون أفضلَ المُمكن بالنسبة للنساء المحرومات في ظلِّ أحوال غير مثاليَّة. وقد تبدَّل موقف الحكومة الهنديَّة من تأجير الأرحام في الســنوات الأخيرة تبدُّلاً كبيراً، توافقاً مع تزايد الدراسات في هذا المجال، ما يوحي بتأثير محتمل مارسه الانشغال الأكاديمي والإعلامي بهذا الخصوص، فقد أقرَّ مجلس النوَّاب في البرلمان الهندي مشروع قانون تأجير الأرحام في ديســمبر من عام 2018، وهو يحظر فعليَّاً الاتِّجار بالأرحام، ويستبدله بنموذج إيثاري منظَّم محليَّاً، ومتاح للهنود دون غيرهم.

تخضع القوانين المُتعلقة بتأجير الأرحــام في المملكة المتحدة، حاليَّاً، لمُراجَعةٍ مُدَّتُها ثلاث ســنوات من قبل لجنــة القانون في إنجلترا وويلز، فضلاً عن اســكوتلندا، ذلك أنَّ واحداً من الجوانب الرئيسيَّة المُستهدَفةِ بعملية الإصلاح هو الطريقة التي يمكن أن يُشجِّع بها عنصرُ عدم اليقين في القانون المواطنــين في المملكة المتحدة للبحــث عن أمهات بديلات

في الخارج. وقد اعترفت وارْنَكْ، على نحو صريح منذ ذلك الحين، باعتقادها أنَّ لديها «تَحَيُّزاً غيرَ عَقْلانيٍّ» ضدَّ إجازة تأجير الأرحام، وأنَّها اتَّبعت في ذلك مشاعرها الحَدْسِيَّة «على نحو غير قانونيٍّ تماماً».

من الممكن القول إنَّ حظر الاتِّجار بالأرحام أسهمَ في ظهور هذه الصناعة في أماكن أخرى تلبية للطلب، فقد ذكرت التقارير أنَّ البريطانيين يُمثِّلون العددَ الأكبر من مستهلكي هذه الصناعة القائمة في الهند، وقد يعمل قانون إزالة القيود عن تأجير الأرحام في المملكة المتحدة على إعادة توزيع بعض الأضرار القائمة المُتأتية عن هذه المسألة لجهة تقليل العبء عن عملية تأجير الأرحام في البلدان الأخرى. ومع ذلك، فإنَّ صورةً مُماثلة من الاستغلال قد تبقى قائمة إنْ عمدت الأمهات البديلات في المملكة المتحدة إلى إجراء تعاقدات بسبب الضعف الاجتماعي والاقتصادي وإنْ بدرجة أقل.

يعود الفضل إلى وارْنَكْ في دعم انضباطيَّة «الأخلاق الحيويَّة»، بما هي وسيطٌ حيويٌّ بين السياسة والناس والطِّب الحيويِّ، وغالباً ما تفهم الأخلاقيَّات الحيويَّة على أنَّها دراسة القضايا الناشئة عن التقدُّم في علمي الأحياء والطِّب، فضلاً عن الرعاية الصحيَّة. وتشمل القضايا التي تنضوي تحت هذا العنوان عادة: الإجهاض، والقتل الرحيم، وأخلاقيَّات البحث السريري، وتوزيع موارد الرعاية الصحيَّة النادرة. وقد ارتأى دنكان وِلْسُنْ أنَّ تطوُّر أخلاقيَّات علم الأحياء و«لجان الأخلاقيَّات» التي انخرطت وارْنَكْ في واحدة منها، «توافق رغبة حكومة المحافظين في تشديد المُراقبة على المهن المستقلَّة حتى اللحظة»، ومع ذلك يذهب وِلْسُنْ إلى أنَّ هذا المطلب السياسي

«حقَّق رؤيــة وارْنَكْ ومؤدَّاها أنه من المُتعيَّن على الفلاســفة أن يركزوا جهدهــم في الأمور العمليَّة، ومــا إن انتُخبت رئيســة للجنة التحقيق الحكومــي، حتى صارت وارْنَكْ المُدافعة القويَّة عما بات يعرف باســم «الأخلاقيَّات البيولوجيَّة»، مُشــتدَّةً بنَقد الأبويَّة الطبيَّــة البيولوجيَّة، ومُعْلِيَةً من فوائد الرقابة الخارجية».

تصــف وارْنَكْ في مُذكَّراتهــا التعسُّرات التي انطــوى عليها إعدادُ التقريــر النهائي للجنــة الإخصاب البشري وعلم الأجنَّة، وتســتذكر وارْنَــكْ أنَّه كان مــن الصعب التوصُّــل إلى اتفاق وحــثِّ الأعضاء على الإفصاح عن اعتراضاتهم على نحو واضح، وذلك بعد أَن أشــاروا إلى (أنهم «لم يكونوا ســعيدين» بهذا أو ذاك). كما تشــير وارْنَكْ إلى أنَّ حلَّ مثل هذه الاختلافــات، التي لا يمكن التوفيق بينها، لم يكن ماثلاً، تماماً، في السعي للحصول على إجابة «صحيحة»، وإنما تضمَّن، عوض ذلــك، اقتراح «شيء عملي يأســف له، دون ريب، بعــضُ الأعضاء لما يرون فيه من تساهل مُفرط، ويأسف له آخرون لما يجدون فيه من صرامة طاغية، لكنَّه أمرٌ قد يجعل الأعضاء جميعهم على استعداد للموافقة عليه مهما كانت تحفُّظاتهم».

يــتردَّد صدى هذه الرغبة في «التوصُّل إلى توافق في الآراء»، لمواجهة هذا الــضرب من التعدديَّــة المُعطِّلة، في مقدمة كتــاب وارْنَكْ: «دليل الشــخص الذكــي إلى الأَخلاق»، حيث تعبِّر عن أَسَــفِها لما مارســته الوضعيَّة المنطقيَّة من تأثير على الفلســفة الأَخلاقيَّة والسياسيَّة. ومثَّلت الوضعيَّــة المنطقيَّــة حركة ظهرت في الفلســفة في عشرينيَّــات القرن العشريــن، وارتأت أنَّ هناك ضربين من القضايــا (proposition) تلك؛

الممتلكة لمعنى، لا غير: تلـك الصحيحة ضرورة وعلى نحو موضوعي (ومن ذلـك القضايا الرياضيَّة)، والقضايا التي اسـتحالت إلى حقائق عبر إثباتها بالدليل الملحوظ (مثل الحقائق المنبثقة عن الدراسـة العلميَّة التجريبيَّـة). وقد كان لهـذه المقاربة تأثير جعل من الأحـكام القيميَّة في الفلسفة (من غرار: هذا الفعل جيِّد/ أو صحيح/ أو خطأ) أحكاماً فارغة من المعنى، إذ لا يمكن التحقق من مثل هذه العبارات أو دحضها تبعاً للمقاربة الوضعيَّة. وقَدْ عارضت وارْنَكْ هذا الاسـتصغار لمفهوم «القيمـة» الذاتية وتعظيم مفهـوم «الحقيقة» الموضوعيَّـة، مُعتقدةً بأنه لا بدَّ من طرح الأسئلة «حول القيم، فنسأل: ما الذي يأخذ عندنا صفة القيمة؟ ولماذا؟ ومن نكون حين نميل إلى استثارة هذه المشكلات؟».

كما كانت وارْنَكْ ممتعضة، على النحو ذاته، من النسـبيَّة الأخلاقيَّة، ذلـك المذهب الذي يقوم على أنَّ الحقيقة، أو تبرير الأحكام الأخلاقيَّة، ليسـت مطلقـة، وإنَّما مرتبطـة بالمعيـار الأخلاقي المتعلِّق بشـخص ما أو مجموعة من الأشـخاص. يقوم مثل هذا الرأي على القول بوجود خلافـات أخلاقيَّة عميقـة وممتدَّة، وانعـدام وجود مجموعـة كونيَّة من المبادئ الأخلاقيَّة تكون حاكمةً بين هذه الأخيرة.

أما بالنسـبة لـوارْنَكْ، فإن «الإيثاريَّة، أو الغيريَّة» تُعدُّ أمراً محوريَّاً في الأَخـلاق؛ فالخير ليس في عين الناظر فقط، بل «هناك قيم مشـتركة وباقية تنبثق من الطبيعة البشريَّة ذاتها»، ومن المُتوجَّب أنْ تتغيَّا القرارات بعـض الخير المدنيِّ والاجتماعيِّ. يتصل هـذا بأَصل خلاف وارْنَكْ مع التاتشريَّة، فقد عملـت الأَنانيَّة التي حثَّت عليها التاتشريَّة على تقويض فكرة الصالح العـام، إذْ يَعْسر، على نحو حاسـم، التوفيق بين الأنانيَّة

التاتشريَّة وسمات المجتمع المتحضِّر حقّاً. لذلك يمكن قراءة عمل وارْنَكْ، في جوهره، على أنَّه مُجتمعي المنزع، أي أنه ينشغل، في المقام الأول، بدور الفرد في ضوء علاقته بمجتمع تشاركيٍّ، فضلاً عن انشغاله بالتصرُّفات التي تعزِّز استقرار المجموع وتماسُكه الذي هو عمادُ الخير.

تصف وارْنَكْ كتاب: «روح الإنسان» (1916)، وهو مختارات تحتوي على سونيتات شكسبير، وبعض قصائده، فضلاً عن مقتطفات من كتابات اسْبِنوزا، وتولوستوي، وأفلاطون، بأنه «بلا ريب أكثر كتاب تعليمي» امتلكته على الإطلاق. وكانت وارْنَكْ من أشدِّ المؤمنين بقوة القصص في تضمين القيم «الباقية، والمعقولة، وقبل كلِّ شيء المشتركة». ومن الواضح أَنَّ وارْنَكْ تمتَّعت، أيَّما تمتُّع، بتعليمها المدرسي والجامعي، وكانت شاكرة لفضليْهما. وينعكس هذا التقدير، فيما يبدو، في إيمانها بأنَّ القيمة المعتبرة تكمن في تعليم الأطفال مبادئ الأخلاق، فضلاً عن صقل مُخيَّلتهم، وقد تمكَّنت وارْنَكْ منْ تعزيز هذه المشاعر عبر دورها في لجنة التحقيق في تعليم الأطفال والشبَّان المُعاقين (1978)؛ تلك اللجنة التي أرست الأسس لإصلاح التعليم المُتعلِّق بذوي الاحتياجات الخاصَّة. وقد ساعد التحقيق المذكور، بخاصَّة، على القبول الاجتماعي لهذه الفئة، وعملت على تغيير طريقة تفكيرنا حيال الإعاقة من خلال تحدِّي التسميات والمسلَّمات الدوغماتيَّة. ولقد شدَّدت وارْنَكْ، بِحَسْم، على قيمة التعليم لكلِّ فرد، ناظرة إليه بوصفه «طريقاً يجب على كلِّ طفل أن يسير فيه»، مُردِّدةً فكرة الصالح العام التي من المتعين على التعليم أنْ يسعى لتحقيقها.

لقد نجحت وارْنَكْ نجاحاً كبيراً في مدِّ جســور الحوار بين المؤسسة الأكاديميَّــة والبرلمان والمجتمع العلمي، ولقــد تمكَّنت من فعل ذلك، وبقيت وفيَّة للتساؤل الذي مؤدَّاه: ما الذي يتعيَّن على المجتمع أن يُقدِّره بما هو قيمة. فضلاً عن التزامها باستكشــاف الكيفيَّة التي يمكن عبرها توحيد مجالات البحث، التي تبدو مُتباينة، في الســعي لتحقيق الصالح العام.



صوفي بوسدي أولووَلي

(1935–2018م)

بقلم: مينا سَلامي (Minna Salami)

إذا أردنا النظر في حياةِ، كما عَمَلِ، صوفي بوسدي أولووَلي المُتَبَحِّرة والمُثيرة المُشكِّلة لفلسـفة اليوروبا(*) الكلاسـيكيَّة المعاصرة، يتوجَّب أنْ نصدِّر ذلك بتأريخ موجز لشـعب اليوروبا في نيجيريا المعاصرة، إذْ يُشـكِّلُ هذا التاريخُ قاعدةَ عملها الفلسفي. ولا بُدَّ لنا، أولاً وقبل كل شيء حتى نفهم موقـف أولووَلي، أنْ نعي أنه لم يكـن ثمَّة شيء يُدْعى نيجيريا إلا بحلول القرن العشرين، فقد كانت شـعوب اليوروبا، قبل ذلك، جزءاً مـن إمبراطوريَّة أويـو، التي امتدت عـبر جنوب غرب نيجيريا الحديـث إلى بنين وتوغو. وقد تألفـت الإمبراطوريَّة المذكورة من العديد من «دول–المدن» التي غزتها؛ ومن تلك دولة أوندو، حيث ولدت البروفيسورة أولووَلي عام 1935.

حين ولـدت أولووَلي كان قد مضى على اسـتعمار بريطانيا لنيجيريا 21 عاماً. وقـد ألغيت، في عام 1914، آخر دولة مدينيَّة من دول اليوروبا

(*) تشير اليوروبا إلى مجموعة من الثقافات القديمة المرتبطة بلغة ومعتقد مُشتَركين –المراجع.

(مملكة إيجبا)، كما ألغيت إمبراطوريَّة أويو بأكملها بمعيَّة الإمارات والممالك الواقعة شمال وشرق نهر النيجر التي مثَّلت أسرارُها النهريَّة الدافعَ الأوَّلَ وراء الاستكشافات البريطانيَّة في المنطقة، وقد أُدمجت تلك الكياناتُ كلُّها في مُستعمرة كبيرة واحدة؛ هي نيجيريا.

ويأتي السؤال: إلى أيِّ مدى أثَّر الاستعمار على طفولة ولدت في ولاية أندو بعد واحد وعشرين عاماً من تأسيس نيجيريا؟ هل نظرت إلى نفسها بوصفها، أولاً وقبل كلَّ شيء، نيجيريَّة، أم يوروبيَّة قبل أيِّ شيء آخر؟ وإلى أيِّ درجةٍ كان استعمار العقل فاعلاً في تلك الأَيام المبكِّرة نسبيَّاً من الحكم البريطاني؟

ربما تعطينا قصَّةُ تسميتها بـ«صوفي» إشارة في هذا الشأن، فقد بلغت أولووَلي ثماني سنين وهي تحمل اسم بوسودي، ولكنْ لَمَّا كان أداؤُها فائقاً، اقترح مديرُ مدرستها على أبيها أنْ يطلق عليها اسماً جديداً؛ هو صوفيا، فقد ألفى الأوَّل هذا الاسْمَ أَجْدَرَ بها لما حازته من ذكاء مُتَّقد. وهكذا، فإذا كان يُنظر إلى الأسماء الإنجليزيَّة عَلى أنها علامة ذكاء، فإنَّه من غير التعسُّف، فيما يبدو، القول إنَّ التعليم الكولونياليَّ قد أرسى وجوده في ذلك الوقت، ذلك أَنَّ اقتراح المُدير تغيير اسمها، بالإضافة إلى مُوافقة أسرتها على ذلك الاسم، يشيُر إلى أَنَّه من المحتَّم أنَّ العقليَّة الاستعماريَّة كانت تُشكِّل الحياة في ذلك الإبَّان على نحو واضح في ولاية أوندو. وفي واقع الأمر، فإنَّ أولووَلي نفسها قالت ذات مرَّة على نحو مُميَّز: إنَّها على الرغم من أنَّها عدَّلت الاسم من صوفيا إلى صوفي لإضفاء الطابع الشخصي عليه، فإنَّها احتفظت به حتى يظلَّ شهادة على الإرث الاستعماري. ورُبَّما كان ذلك مُقدَّراً، فإذا كان لا بُدَّ من إعادة تعميدها،

فليكن ذلك باســم يُمثِّل مجال الدرس الفلســفي، الذي ســتُكرِّس له حياتهــا، إذْ تُشْــتقُّ الفلســفة، برغــم كل شيء، من اللفْظــة «philo»؛ وتعني الحُبَّ في اليونانيَّة القديمة، و«sophia»؛ وتعني الحكمة، وقد كان حبُّ الحكمة صنيعة أولووَلي الأثيرة.

مهما يكن من أَمر، كان ضرباً مختلفــاً من الحب؛ ذلك الذي اقتادها إلى الفلسفة، فقد انتقلت أولووَلي، عام 1963 حين بلغت الثامنة والعشرين من عمرها، إلى موســكو مــع زوجها الأول، الــذي تحصَّل آنذاك على منحة دراسيَّة من الاتحاد السوفييتي، وقد بقي طفلاها الأولان (اللذان ســتنجبُ بعدهما أربعةً آخرين) مع العائلة في نيجيريا، والتحقت هناك بالجامعــة، لكنها ما إن حصَّلت القبول حتــى انتقل زوجها إلى كولونيا في ألمانيــا الغربيَّة، حيث تقدَّمت من جديد للدراســة هنــاك، بيد أَنها فقدت فرصتها كرَّة أخرى بعد سنة من ذلك التاريخ حين انتقل زوجها من جديــد إلى الولايات المتحدة. لكنَّها حين قفلــت عائدة إلى نيجيريا من هناك عــام 1967 التحقت أخيراً بجامعــة لاغوس، حيث حصلت عــلى درجتــي البكالوريوس والماجســتير في مبحث الفلســفة، ثم ما لبثت أن التحقت بجامعة لوان الشــهيرة، حيث نالت درجة الدكتوراه في الفلسفة؛ كانت هذه أول مرَّة تمنح لنَيْجيريٍّ من جامعة نيجيريَّة.

ولقد بدأ، الآن، وعيُ أولووَلي بالفكر اليوروبي والفلسفة الإفريقيَّة يتعاظــم، وقد كانــت أطروحة الدكتــوراه التي تقدَّمت بهــا بعنوان: «الأساس العقلاني لتفكير اليوروبا الأخلاقي». وللأسف فإنَّها اختارت، بســبب نقص المُشرفين في هــذا المبحث، أنْ تكتــب أطروحة بعنوان: «الميتــا أخلاق والقاعدة الذهبيَّــة»، وربما تدخَّل القدر هنــا مرَّة ثانية،

إذْ سيكون من شأن تخصُّصِها في أخلاقيّات التعامل (حيث كرَّست أعمالها بالكامل وجوهريّاً لِـ«الأساس العقلاني لتفكير اليوروبا») أنْ يأزر ردودَها على تُهْمَتَيْ الاختزاليّة والقدريّة اللتين تُرمى بهما الفلسفة الإفريقيَّة.

لقد كانت رحلة أولووَلي في غمار الفلسفة الإفريقيَّة كما قالت: «مُستثارة بتدريبي وخبرتي في الفلسفة الغربيَّة»، فقد عُلِّمت وفقاً لما تلقَّتْه من هذا التعليم: «أنَّ الأفارقة لم يُبدعوا تقليداً فلسفيّاً متيناً»، بل امتدَّ ذلك إلى حفل تخرُّجها لتسلُّم شهادة الدكتوراه عام 1984، حين هنَّأها رئيس قسم الفلسفة على حصولها أخيراً على «الإجازة للتحدُّث بكلِّ الهُراء (الذي) كانت تتحدَّث به من قبل»، ما جعلها تحزم أمرها لاستنفاذ وسعها الفكري في إثبات خطأ المُشكِّكين، مُعلنة أنها كانت بصدد القيام بـ«حملة صليبيَّة لإعادة اكتشاف المعرفة الإفريقيَّة الأصليَّة، فضلاً عن إحيائها ونقدها وإصلاحها وتطويرها».

وقد أوردت أولووَلي خلال «حملتها الصليبيَّة» نقودات واضحة للفلاسفة الغربيين من أمثال: هوبز، وهيجل، وروسو، الذين تبنُّوا، على نحو فاضح، آراءَ عُنصريَّة في كتاباتهم. لكنها لم تقف عند هذا الحد، وإنما اشتدَّت بالنقد، على نحو جسور، على البارزين من الفلاسفة الأفارقة مثل: بولين جاي هونتوندجي، وأكين ماكندي، وكواسي ويردو، مُجادلةً بأنَّ مزاعمهم التي تقول بانعدام إمكان وجود الحضارات العلميَّة دون صنعة الكتابة (هونتوندجي)، وأنَّ اللغات الإفريقيَّة لم تمتلك التعقُّد الكافي لمعالجة الخطاب الفلسفي (ماكندي)، وأنَّ الأنماط التقليديَّة للفهم كانت ذات طبيعة حدسيَّة وغير علميَّة (ويردو)؛

كلّها مزاعم غير معقولة ومُتوهَّمة. وذهبت إلى القول بأنَّ «تحديد و(/ أو) توصيف الفكر الإفريقي من زاوية المفاهيم والتقاليد الفكريَّة الغربيَّة هو عملٌ هَرْطَقِيٌّ». كما رأت أولووَلي أنَّه يمكن استكشاف الفلسفة الإفريقيَّة من خلال المُقاربة الهيرمونتيكيَّة؛ نظرية أو منهجيَّة التفسير، لآثار القارة الإفريقيَّة الشفهيَّة، فإذا ما استثنينا النصوص المصريَّة القديمة، والإثيوبيَّة، والإسلاميَّة، فقد حُفِظَت الإبِسْتِمولوجيا الإفريقيَّة عبر الأمثال، والنصوص الشعائريَّة، والقصائد الملحميَّة، والتقاليد الموسيقيَّة، وأساطير الخلق، وتواريخ الحياة، والسرود التاريخيَّة، والأناشيد، لا عبر الأعمال المُدَوَّنة. وهكذا، فإنَّ فهم الأفكار الفلسفيَّة للقارَّة لا يتحقق إلا عبر دراسة هذه المصادر. أظهرت أولووَلي، عبر هذه المقاربة، الكيفيَّة التي استوفت بها الأجناس الشفويَّة اليوروبيَّة الشرط الفلسفي، وبصورة أخص تناولها «لمجموعة إيفا»؛ وهي الخلاصة اليوروبيَّة الجامعة والجوهريَّة للثيمات الفلسفيَّة مثل: الحكمة، والعدالة، والزمان، والفاعليَّة البشريَّة، والمصير، والديمقراطيَّة، وكراهية النساء، وحقوق النساء، فقد حاجَجت بأنَّ هذه الخلاصة ذات طبيعة فلسفيَّة، وليست نظام كهانة تبعاً للتوصيف السائد. و«مجموعة إيفا» هذه الموجودة الآن، على نحو واسع، في صيغة مكتوبة، هي نظام جيومانتيكي يتكوَّن من 256 شكلاً ألحقت بها آلاف القطع الحِكميَّة، وقَدْ حُفظت عبر ذاكرة فلاسفة اليوروبا التقليديين المعروفين باسم «babalawos»، وتعني «آباء المعرفة الباطنيَّة»، على امتداد آلاف السنين.

وطَّدت استبصاراتُ أولووَلي، فضلاً عن شجاعتها، مكانتَها بوصفها مُفكِّرةً جسورةً، وما هو غير وقت قصير حتى امتلأت القاعات

التي تعقد فيهـا محاضراتها في جامعة لاغوس عَـنْ آخرها، وإذ كانت أولووَلي شخصية نسـويَّة غير اعتذاريَّة في مُجتمع مناهض للنسويَّة، فقد كانت شعبيَّتُها شهادةً على سحر شخصيتها وحكمتها. لقد نشرتْ خمسةَ كتب على مدى إحدى عشرة سـنة أعقبَـتْ تخرُّجَها وهي: «قراءات في الفلسفة الإفريقيَّة» (1989)، و«العرافة، والتناسخ، والألوهيَّة: قضايا في الفلسـفة الإفريقيَّة» (1992)، و«المرأة والبراديغمات الديمقراطيَّة: تجربة المرأة النيجيريَّة» (1996)، و«الفلسـفة والتقليد الشـفهي» (1997)، كما كانت أولووَلي وافرةَ الإنتاج في كتابة المقالات وتحرير المُجلَّدات.

عرضت ألـووَلي، في كتابها الأَخـير: «سـقراط وأُرُنْمِلا: اثنان من رعاة الفلسفة الكلاسـيكيَّة» (2015)، مُقارنةً رائدة بين سقراط؛ مُؤسِّـس الفلسـفة الغربيَّة، وأُرُنْمِلا؛ مُؤلِّف مجموعة إيفا، فإذا كان بالإمكان عدُّ سـقراط أباً للفلسـفة الغربيَّـة، دون أن يخلِّف وراءه أي عمل مكتوب خاص به، فلماذا لا يُعدُّ أُرُنْمِلا، الذي يعتقد أنه سابق تاريخيّاً على سُقراط، أبا الفلسفة الإفريقيَّة. وإذا ما ضربنا صفحاً عن المشابهة العامَّة بين سقراط، الذي ثوَّر الفلسفة اليونانيَّة دون أن يدوِّن أفكاره، وأُرُنْمِلا، الذي نقل تلامِذتُه كلماتِه وباتتْ من المُعتمد التراثي الشفهيِّ، فإنَّ أولووَلي تستعملُ مُقارَبة ذات تعقُّد ودقَّة كبيرتين لإظهار مدى تشـابه تبصُّرات الفيلسوفيْن، فبينما قال سقراط قولته الشهيرة: «الحياة غـير المُمْتَحنة لا تَسـتحقُّ أنْ تُعـاش»، قـال أُرُنْمِلا: «إنَّ الأمثال المأثـورة أداةُ تحليـل مَفاهيميَّـة». وإذْ قال سُـقراط: «إنَّ الحقيقة الأسـمى هـي تلك الحقيقـة الأبديَّة غير القابلـة للتغيُّر»، يقـول أُرُنْمِـلا: «الحقيقة هي الكلمـة التي لا يمكنُ أنْ تسـقط».


وحين قال سـقراط: «الله وحده الحكيـم»، تنـاول أُرُنْمِلا، أيضاً، حدود المعرفة البشريَّة بعبارته التي تقول: «لا يوجد شخصٌ مُتضلِّعٌ في المعرفة يعرف عدد حبَّات الرَّمْل».

حثَّت أولووَلي إفريقيا الغربيَّة على اسـترداد تراثها الفلسفي، ذاهبة إلى أنَّ جماع المعرفـة التي عثرت عليها في التراث اليوروبي تمتلك التعقُّد والغنى مثـل أيِّ معرفة موجـودة في الغرب. وكما كتب الفيلسـوف الألماني الراحل؛ البروفيسـور هايْنْز كِمِرلْ، في مُراجعته للكتاب: يُظهر بحث أولووَلي المُستفيض حول سـقراط وأُرُنْمِلا أنَّ هناك أوجه تشابُه مُذهلة في حياتهما كما في عملهما. ولم يكن كلُّ أحد مُعجَباً بعمل أولووَلي على النحو المشار إليه سالفاً، فقد عارض، كما هو مُتوقَّع، عددٌ عديدٌ من زملائها الفلاسـفة أطاريحَها مُعارضةً شديدة، ففي أحد المؤتمرات علَّقَ أحدُ البروفيسـورات على مَزاعم أولووَلي بأنَّ المقاطعَ الحكميَّة الواردة في «إيفـا» ذاتُ طبيعة فلسـفيَّة، ما هي إلا مزاعـم «مُحرجة» و«تافهة» (وهي كلمة أثيرةٌ فيما يبدو لـدى مُنْتَقديها)، لكنَّ أولووَلي، التي لم تكن من أولئك اللائـي يَلُذْنَ بالصمـت، رَدَّت بالقـول: إنَّ مجموعة إيفا ومؤلِّفيها رُبَّما لم يكونوا، مثل سُـقراط، فلاسـفةً بالمعنى الضيِّق القائم في عـالم الأكاديميا، كما هو الحال مع زملائها ومعها، ولكنَّهم بالأحرى فلاسفةُ الشعب.

كانـت أولـووَلي، في حقيقـة الأَمر، فيلسـوفةً مُتفَـرِّدةً اجتمعت في شـخصها الفيلسـوفة الأكاديميَّة والشـعبيَّة معاً، وامتلكتُ دليلاً على هـذا عندما أغلقـتُ، في صباح العشرين من ديسـمبر عام 2018، مُسـتندَ الـوورد الذي يحتوي على هـذا الفصل بالـذات، الذي كنت

أعملُ عليه، ثم فتحت حســابي على تويتر لأجدَ ما اسـتَبْهَم عليَّ فهمُه: «إعلان وفاة البروفيسورة أولووَلي عن ثلاث وثمانين سنة».

وقــد بدا مِنْ غــير المفهوم أنَّ شــخصاً مُمْتلكاً إرْثاً مَليئــاً بالحيويَّة، والحكمة، والاســتفزاز؛ ذلك الإرث الذي ارتبطت به في ذلك الوقت ارتباطــاً وثيقاً، يمكنُ أنْ يموت، بيــدَ أنَّ الموت، بالطبع، لا يترك مجالاً للمساومة، لكنَّه لا يورِّث حالة الحواس، واستتباعاً لا يأتي على كلِّ شيء لحســن الحظ. ومع تدفُّق عبارات الرثاء والمُواســاة في وسائل الإعلام النيجيريَّة، باتَ تأثيرُ الفكر الفلســفيِّ الذي كنــت أكتب عنه واضحاً لا ريْبَ فيه، فلقد حقَّق إنتاجُ البروفيسورة أولووَلي ما يتعيَّنُ على العمل الفلســفيِّ الجيِّد أنْ يقوم به حَقّاً، إذْ لم يكن عملُها مجموعةً كبيرة ورائدة من العمل الأكاديمي وحســب، وإنَّما قام على تحــدِّي الوضع القائم، وســعى جاهداً لإنهاء الجهل، وقدَّم لعامَّة الناس فُرصةً لإعادة التفكير فيما تقبَّلوه على أنَّه حَقيقة.



آنْجِلا ديفِزْ

(1944-)

بقلم: أنيتا ل. آلِنْ (Anita L. Allen)

ولــدت آنْجِــلا وايْ. ديفِــزْ (Angela Y. Davis) في بِرْمِنْغْهــامْ، ألابامــا. وكان الأمريكيُّــون الأفارقة يرزحون، حتــى ذلك الوقت، تحــتَ وطأة الفصل العنــصريِّ بموجب قانون الولايــة، وحُرموا من الحقوق المدنية الأساسـيَّة التي ينعم بها ذوو البشرة البيضاء في مجالات التعليم، والإســكان، وأماكــن الإقامــة العامَّة، والحمايــة الشرطيَّة، والتصويت في الوقت الذي كانت فيه كثرةٌ كاثرةٌ من النســاء السود في الجنوب الأمريكي لا يَتَطلَّعْنَ إلا إلى أنْ يُصبحن مزارعات أو خادمات في المنازل. وكان من غير الوارد التنبُّؤ بأنَّ آنْجِلا ديفِزْ ستكبر لتغدو أيقونةً عالميَّة في ســِّن الثلاثين، وناشطةً أمريكيَّة من الدرجة الأولى، فضلاً عن كونها فيلسوفة أكاديميَّة نســويَّة، وربما تكون ديفِزْ الرَّمز الأكثر أيْقونيَّة في حركة القوة الســوداء الأمريكيَّة. وإذْ تعرَّضت للنظريَّات الشيوعيَّة والاشــتراكيَّة في كنف والديها، ومن ثمَّ وهــي طالبة، فقد أمضت ديفِزْ حياتها في العمــل لفهم المَبلغ الــذي بَلَغَه اضطهادُ الدولة الرأســماليَّة

في الولايـات المتحدة الأمريكيّة، وَوَصْفِه عبر دراسـتها، أو نشـاطها السـياسي نيابةً عن السـود والنسـاء والمُعْدَمين والضَّعفة. كانت ديفِزْ عُضواً في الحزب الشـيوعي لسـنوات عديدة، يدخل في ذلك سنوات الحرب الباردة مع الاتحاد السـوفييتي وحرب فيتنام، أيْ عندما عرَّفت الولايات المتحدة نَفْسَها بوصفها عدُوَّاً للشيوعيَّة العالميَّة.

نالت ديفِزْ اهتماماً في أنحاء أمريكا جميعِها لأوَّل مرة عام 1969، عندما حـاوَلَ أعضاءُ مجلس جامعـة كاليفورنيا طردَها مـن منصب تعليميٍّ في جامعة كاليفورنيا؛ لوسْ آنْجلس (UCLA)، بتهمة انتمائها للشيوعيَّة، وقد تنامَتْ شهرتُها في العام التالي، عندما انتهى المآل بصورتها إلى مُلصَق الهاربين من العدالة (المطلوبين)، الـذي يصدر عن مكتب التحقيقات الفيـدرالي (FBI). وإذْ مثَّلَـتْ شـخصاً مَطلوباً مـن الدرجة الأُولى، فقد أدَّى ذلك إلى اعتقالِها وسجنها، واستُخدمت الأَسلحة التي اشترتها ديفِزْ باسمها لأغراض أمنية، دونَ تَواطُؤٍ منها، في حصار مَحكمة مُقاطعة مارين (كاليفورنيا)، الذي قتل فيه عدد من الأشخاص. وكان أنْ طالبت حملةٌ عالميَّة بإطلاق سراحها من السِّـجن وأُطْلِقَ سراحُها في آخر الأمر، بعد أنْ بُرِّئت من التهم الجنائيَّة جميعها في مُحاكمة أمام هيئة المحلفين.

ولم تقفْ أَهميَّة ديفِزْ عند نشـاطها المُتعلِّق بهذه الحوادث وعَقابيلها، فقد قدَّمت إسـهاماتٍ علميَّةً وازنةً في نقد الرأسـماليَّة، من خلال عقد ترابطات بين مُناهضة العنصريَّة، والمُطالبة بالمساواة بين الجنسين، فضلاً عن المُناداة بإلغاء السِّجون.

كرَّمت جمعية الفلاسـفة من النسـاء السـود ديفِزْ في جامعة ولاية بنسـلفانيا عام 2017، وقد بقيـت، وهي الأسـتاذة الفخريَّة في جامعة

كاليفورنيا (سانتا كروز)، في دائرة الضوء على المستوى الأمريكي بما تمثِّله من عنصر مثير في السجالات السياسيَّة. وقَدْ أَدَّت آراؤها بشأن إسرائيل وفلسطين إلى إلغاء حفل معهد بِرْمِنْغْهامْ للحقوق المدنيَّة، الذي كان من المقرَّر أن تحصل فيه على جائزة حقوق الإنسان، فقد نادتْ ديفِزْ بمقاطعة إسرائيل، وحرمانها من الاستثمارات، وفرض العقوبات عليها.

كان الطريق إِلى المجد الفلسفي، في حالة ديفِزْ، طريقاً صخريَّاً يغصُّ بالعوائق والحواجز الكامنة، فلمَّا كانت فتـــاة أَمريكيَّة من أصل إفريقيٍّ نشـــأت في بِرْمِنْغْهامْ (ألاباما) في أربعينيَّات وخمسينيَّات القرن المُنصرم، فقد كان من الأَيْسر عليها أَنْ تنزل من ســـقف مَطامحها التي استهدفتْها حركةُ الاضطهـــاد العنصري -المدعوم من الحكومـــة- بمعاول الهَدْم، بيـــدَ أنَّ والديْهـــا كانا جســـورين، فقد أصبحـــت عائلتُهـــا أوَّلَ عائلة من الســـود تنتقلُ إلى مبنى كان حكراً على البيض في المدينة، وإذْ تبعهم المزيدُ من العوائل الســـوداء، غدا الحيُّ يعرفُ باســـم «تلَّة الديناميت» (Dynamite Hill)؛ في دلالة على كثرة تفجير منازل هذه العوائل، بســـبب إخلالهم بالهيكل الهرميِّ العُنْصُريِّ. صرَّحت ديفِزْ، فيما تلا مَن ســـنين، أنَّ ما شهدتْهُ من عنف، وهي طِفْلة، غرسَ فيها أهميَّة الدَّفع عن النفس، وأثار فيها الرغبة لمجابهة العنف غير العقلاني.

انتقلـــت ديفِزْ إلى شـــمال البلاد حـــين بلغت ســـنَّ المُراهقة، وكان أنْ التحقـــت بمدرســـة «إيـــرون» الثانويَّـــة؛ وهـــي مدرســـة خاصَّة في مدينة نيويورك، تشـــتهر بسياســـاتها وأصول التدريس الراديكاليَّة. هناك خبرت ديفِزْ، لأول مرَّة، الاشـــتراكيَّة عـــلى نحو مَنْهجيٍّ، وقرأت البيان الشـــيوعي، وانْخَرَطَتْ في إحدى مجموعات الشيوعيين الشبَّان.

التحقت ديفِزْ، بعدَ أنْ أتمَّتْ الثانويــة العامَّة، بجامعة «برانديز» بمنحة دراســيَّة كاملة، حيث شاركت في الاحتجاجات، وحضرت مُحاضرات لكبــار المفكرين الذين دعوا لإلقاء محاضرات حــول النضال من أجل العدالة بين الأعراق من أمثال: جيمس بالدوين، ومالكوم إكس. وعلى الرغم من أنَّ ديفِزْ اختصَّت في الأدب الفرنسي، فإنَّ انشــغالَها المُتَعاظِم بفلســفة كارْل مارْكس، فضلاً عــن طابور المُفكِّرين الذيــن أثَّروا فيه وأولئك الذين تأثَّروا به، أفضى بها إلى دراســة الفلسفة، فتَتَلْمَذَتْ على يد الفيلسوف هربرت ماركوزه، الذي أرشــدها في دراستها للفلسفة، وثنَّى على قرارها في اســتكمال الدراسات العليا في جامعة فرانكفورت في ألمانيا الغربيَّة.

كانت ديفِــزْ مرتاحة لأمر الذهاب إلى أوروبا لمواصلة الدراســات العليا، وكانت قد أتمَّت سَــنَتَها الجامعيَّة الأولى في فرنســا، كما أمضتْ صيف ذلــك العــام في أوروبــا. وبينما بــدت ديفِزْ قانعــة بوجودها خارج البــلاد، فإنَّها كتبت في ســيرتها الذاتيَّة تقول: «كلما تســارعت وتــيرة النضالات في الوطن، تعمَّق شــعوري بالإحبــاط لكوني مُجْبرة على أنْ أخبر تلــك النضالات بصورة غير مباشرة. وكنت، إذَّاك، أطوِّر دراســاتي وأُعمِّق فهمي للفلسفة، بيد أن شــعوري بالعزلة يتعاظم».

وكان واحداً من الأحداث التي أســهمت في هذا الشــعور هو تفجيرُ الكنيسة المَعْمدانيَّة في شارع 16 الكائنة في مسقط رأسها بِـ«بِرْمِنْغهامْ»، في يوم الأحد الموافق للخامس من شهر سبتمبر لعام 1963، وكان أنْ قُتِلت فيه أربع فتيات هُنَّ رفيقات طفولتها؛ كارُلْ روبرْتْسُــنْ، وسِنْثْيا وِزْلي، وأَدي ماي كُلِنْزْ، وكارُلْ دِنيز مَكْنــير. علمت ديفِزْ بالحادثة من إحدى

الصحف أثناء وجودها في فرنسا، ورَوَتْ في سيرتها مدى شعورها بالعزلة حين أدركتْ عجزَ زُملائها البيض عن تقدير مستوى العنف في برْمِنْغهامْ الذي مثَّلت هذه المأساة جزءاً منه.

لقد تركت هذه التجارب العُنْفيَّة التي تواردت من بلدتها أثراً عميقاً في شخصيَّة ديفِزْ. واسترجعتْ، خلال مقابلة أجرَتْها من السجن عام 1972، التفجيراتِ التي وقعت في حيِّها، بما في ذلك التفجيرات التي قَتلت صديقاتها الأربع، فضلاً عن ذكرياتها عن رجالٍ سود يقومون بدوريَّات حراسة مُسلَّحة للحفاظ على أمن عائلاتهم. وعلَّقت بالقول: لذلك عندما يَطرحُ عليَّ شخصٌ ما سؤالاً عن العنف، أجدُه أمراً غير معقول، ذلك أنَّ ما يَدُلُّ عليه السؤال أنَّ السائل لا يمتلك أدنى فكرة مُطلقاً حيالَ ما خبره السود، وما عانوه في هذا البلد منذ ذلك الحين الذي اختطف فيه أول رجل أسود من شواطئ أفريقيا.

أنْهَتْ ديفِزْ إقامتها في فرانكفورت قبل الموعد المحدَّد، وانتقلت إلى جنوب كاليفورنيا لاستكمال دراستها العليا في جامعة كاليفورنيا، سان دييغو، تحت إشراف معلمها ماركوزه، الذي نُقل إلى هناك من برانديز. وقد حصلت على درجة الماجستير من سان دييغو، ونالت -في نهاية الأمر- درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة «هَمبولْتْ» في برلين. ولكنَّها برزتْ، في ذلك الإبَّان لدى رجوعها إلى أمريكا، بوصفها شخصيَّة سياسيَّة راديكاليَّة، فقد اضطلعت بأدوار رئيسيَّة في فرع لوس آنجلس التابع للجنة التنسيق الطلابيَّة اللاعُنفيَّة (SNCC)، ومَقرِّ حزب الفهود السود في وِسْتْسايْد لوس آنجِلسْ، واتحاد الطلبة السود في جامعة كاليفورنيا في سان دِييغو. وقد غدت ديفِزْ زعيمة،

تنظم العديد من المسيرات والمظاهرات، والفاعليّات للمُطالبة بسنّ المُساءلة ضدَّ العنف والاضطهاد العنصُريَّيْن. كما أدارت ديفِزْ مدرسة الحُرِّيَّة التابعة لفرع آنجلس من لجنة التنسيق الطلابيَّة اللاعنفيَّة (SNCC)، حيث درَّست، رِفقة آخرين، دوراتٍ حول مواضيع مثل: «التطورات الحاليَّة في الحركة السوداء»، و«مهارات تنظيم المجتمع».

واجهت ديفِزْ، خلال انخراطها في هذه الجماعات السياسيَّة، حقيقة كراهية النساء والتمييز الجنسي، ومثَّل ذلك، كما رَوَتْ في سيرتها، «مُشكلةً دائمة في حياتها السياسيَّة»، إذ صُبَّت الانتقادات عليها، كما ذكرت، صَبّاً لأنَّها تُزاول «عَمل الرجال». فلقد مثَّلت النساء من ذوات البشرة السوداء، اللائي أخذن زمام المبادرة وعَمِلْنَ ليُصْبِحْنَ زعيمات عن استحقاقٍ ذاتيٍّ، تهديداً لذكورة الرجال، ولْم يكنْ ليردعها ذلك كلُّه عنْ أنْ تثبت قوَّتها بوصفها زعيمة لا يُشقُّ لها غُبارٌ في الحركات التي كانت جزءاً منها على الرغم من هذه الصراعات.

وإذْ مَسَّتْها الخيباتُ من بعض المجموعات الأخرى التي كانت مُنخرطة فيها، وإذْ كانت واقعة تحت جاذبيَّة الشيوعيَّة التي لازمتها زمناً طويلاً، فقد غَدَتْ ديفِزْ مَدفوعةً للالتحاق بنادي «تشي لومُمْبا»؛ وهو فرع محلِّي للسود من الحزب الشيوعي بالولايات المتحدة الأمريكيَّة، وكانت ديفِزْ قد تولَّت موقعاً جديداً لتدريس الفلسفة في جامعة كاليفورنيا في ذلك الخريف، وطُردت لاعترافها بأنها شيوعيَّة، بيدَ أنَّ أحد القضاة ألفى أنَّ قانون الجامعة في منع توظيف الشيوعيين غير دُستوريٍّ، فأُعيدت إلى وظيفتها لتُطرد في وقت لاحق بذريعة مُختلفة؛ فقد اعترضت الجامعة على تصريحات أَدْلت بها ديفِزْ خارج حجرة الدرس.

انتقدت صحيفة نيويورك تايمز قرارَ الطَّرْدِ بشدَّة في مقالها الافتتاحي يوم الثـــاني من يونيو لعام 1970، وجاءَ فيه: «إنَّ من شـــأن هذا الإجراء أنْ يضع أعضـــاء مجلس الجامعة، الذين ينصاعون لأوامر حاكم الولاية ريغن، في طريق تصادُميٍّ لا مع أعضاء هيئة التدريس في الحرم الجامعي في لوس آنجِلُسْ فحسب، وإنَّما مع جميع المدافعين عن الحريَّة الأكاديميَّة كذلك».

جعـــل تناول الصحافــة للحادثة من ديفِزْ شـــخصيَّة عامَّة، ما أدى إلى سلسلة من التهديدات لحياتها. كما أثَّر التشهير الدعائي على أسرتها؛ فقد فَقَـــدَ والداها عدداً من أصدقائهم، ونُبـــذا في بِرْمِنْغْهامْ، لكنَّ ديفِزْ لم تتراجعْ، بلْ اســـتثمرت مـــا أحيطت به من أضـــواء لتحدِّي السرديَّة التقليديَّة المناهضة للشـــيوعيَّة؛ تلك السرديَّة التي كانت سائدة في ذلك الإبَّان، وألْفَتْ أنَّ شَيْطَنَةَ الفلسفة الشيوعيَّة لم تترسَّخْ، على النحو ذاته، في مجتمعات الســـود الفقـــيرة في جنوب كاليفورنيـــا، ورَوَتْ عن أحد الأشـــخاص من هناك قوله لدى سؤالها عن الشيوعيَّة: «لا بُدَّ أنْ يكون هناك ما هو جيِّد في الشيوعيَّة، لأنَّهم يحاولون إقناعنا بأنَّها سيِّئَة».

كما اســـتثمرت ديفِزْ المنصَّة الجديدة التي ألْفَتْ نفسها في خضمِّها في أثناء حالة الطرد، للفت الانتبـــاه إلى قضايا العدالة الاجتماعيَّة الأُخرى، التي كانت معنيَّة بها أشدَّ العناية، فلعبت دوراً رئيسيَّاً في لجنة الدفاع عن الأخوة سوليداد؛ وهم ثلاثة سجناء أمريكيين من أصل إفريقي، مُتهمين بقتل حارس الســـجن، إذْ استعملَتْ ديفِزْ شَعْبِيَّتها الجديدة لتُدْلي بدلوها في القضيَّة، بل إنها كانت، في حقيقة الأمر، تقود مسيرة تدعو إلى إطلاق سراحهم حين كان قرار طردها النهائي من الجامعة في سبيله إلى الصدور.

وفي أغسطس من عام 1970، لجأ جُنَثَنْ جاكسُن؛ شقيقُ جورج جاكسُنْ (واحد من إخوة سوليداد) إلى أخذ رهائن في إحدى قاعات المحكمة مُطالباً بإطلاق سراح شقيقه، ما أدَّى إلى وفاةِ قاضٍ واثنين آخرين، بالإضافة إلى جوناثان نفسه. وعلى الرغم من عدم وجود ديفِزْ هناك، وتَنَصُّلها من أيِّ تورُّط بالجريمة، فإنَّ الأسلحة كانت مملوكة قانونيّاً لـ«ديفِزْ»، وجرى اتهامُها بتُهْمَتَيْ الخطف والقتل بموجب قانون كاليفورنيا الذي سيجعلها مُذْنبة تماماً مثل الجاني، جُنَثَن، بما قارفهُ الأخيرُ من جنايات في ذلك اليوم. وقد لجأت ديفِزْ إلى الفرار، لكنَّها وَقَعَتْ في قبْضة الشرطة في آخر الأمر، بيد أنَّ اعتراضاتها الواثقةَ والمعلنةَ عن براءتها، وترافُعَها عن نفسها، اجتذبا حركةً عالميَّةً واسعةَ النطاق طالبت بإطلاق سراحِ آنجلا ديفِزْ.

وقد كتبت ديفِزْ، وهي في السجن، عن طبيعة السجناء السياسيين في أمريكا. كما حرَّرت عملاً يشتمل على نقودات سطَّرها سجناء آخرون، وإذْ استقَتْ عنوانه من رسالة بعث بها جيمس بالدوين إلى ديفِزْ وهي في السجن؛ «إذا ما جاءوا في الصباح: أصوات المقاومة» (1971)، فقد عاون ذلك على حشد التأييد لـديفِزْ، كما رفع سويَّة الوعي بانعدام العدالة الذي يقوم عليه نظام السجن على نطاق أوسع. وقد بَرَّأَتْها هيئةُ المُحَلَّفين التي كان أعضاؤها جميعُهم من ذوي البشرة البيضاء.

أًصبحت ديفِزْ بروفيسورة بعد أن بُرِّئَتْ، واستمرَّت في التعبير عن آرائها حول قضايا الاضطهاد، ولا سيما تلك المتعلقة بالعرق والطبقة والجِنْدر. وقد غدا كتابُها: «المرأة، والعرق، والطبقة» (1981)، من كلاسيكيَّات الأدبيَّات النِّسويَّة مُتَحَدِّياً -على حَدٍّ سواء- السرودَ

التقليديَّةَ المُناهضةَ للنِّسـويَّة، وتلكَ النِّسـويَّةَ المُتَعلِّقةَ بالنسـاء السود (والرجال)، كما واصلت الدعوةَ ضدَّ مجمع السجن الصناعيِّ. وتتصدَّر ديفِزْ المُؤيِّدين لإلغاء السـجون؛ وهي القضيَّة التي جعلتها عماد كتابها: «هل السُّجون مُؤَسَّسات دائِرَة؟» (2003). وقَدْ جرى جمع خطاباتها حول هذه المواضيع، وعلى نحو أوسـع حول طبيعـة التحرُّر من الاضطهاد، في عـدد من الكتـب هي: «المـرأة، والثقافـة، والسياسـة» (1989)، و«معنى الحريـة، وحوارات صعبة أخـرى» (2012)، وآخرها «الحُرِّيَّةُ كفاحٌ مُستمرٌّ: مدينة فيرغسون، فلسطين، وأُسُسُ الحراك» (2016).

وعلى الرغم من مرور سـنين من الخدمة الهادئـة التي أمضتها ديفِزْ في التعليم العالي، مُطَوِّرة دراسـاتِ الجِنْدر والعِرْق والسِّجن، فإنَّ ديفِزْ ليست غريبةً عن السِّـجالات والخصام بسبب آرائها الصريحة. وهكذا فقـد تداولتْ الأخبارُ اسـمَها في يناير من عـام 2019، حين قرَّر معهدُ الحقـوق المدنيَّة في بِرْمِنْغهامْ إلغـاءَ دعوةٍ كان قد وجَّهَها لـديفِزْ بُغْيَةَ تكريمها في حفله السَّـنوي (بمنحها جائزةً سُمِّيت باسم ناشط الحقوق المدنيَّة القسِّ «فِرِدْ شَـتِلْزوِرْثْ»)، وأوضحت ديفِزْ، في بيانٍ خاصٍّ، أنَّ القرار اسـتندَ إلى دعمها الطويل لتحقيق العدالة من أجل فلسطين. كما بيَّنت، غيرَ آبِهَةٍ بالقرار، أنَّها سـتعود إلى بِرْمِنْغهامْ بأيَّة حال، وصرَّحَتْ: «على الرغم من القرار المُؤْسِـف الصادِر عـن المَعهد، فإنِّي أَتطَلَّعُ إلى أنْ أكون في بِرْمِنْغهامْ في فبراير، لإقامـة فاعليَّة بديلة يُنظِّمها أولئك الذين يؤمنون بأنَّه مـن المُتوجَّب أنْ تتضمَّن حركةُ الحقـوق المدنية -في هذه اللحظة- نقاشـاً قويّاً لجميع المظـالم التي تُحيط بنا». وقـد غَيَّر المعهدُ اتجاهَه، في وقت لاحق من الشهر ذاته، وأعادَ توجيهَ الدعوةِ من جديد.

مــا زال عددُ النســاء المُنْحَدرات من إفريقيا في صفوف الفلاسـفة الأكاديميين المُحترفين في أمريكا قليلاً، وقــد كانت آنجِلا ديفِزْ واحدةً من طلائع النساء اللواتي نلنَ درجة الدكتوراه في الفلسفة، كما حصلت جويس مِتْشِــلْ كُكْ، ونَعومي زاك (تُعرَّف هــذه الأخيرة بوصفها من الجنس المُخْتَلَط)، كلتاهما على درجــة الدكتوراه في سِــتينيَّات القرن المُنْصرم، وحازت حفنة أخرى منهنَّ على درجة الدكتوراه في السبعينيَّات والثمانينيَّات.

كانــت ديفِــزْ الفيلســوفةَ الســوداءَ الوحيــدة عــلى الإطــلاق، التي سَــمِعْتُ اســمَها حين قــرأتُ ماركــوزه، وســارتر، وماركس في الكليَّة، وحين شرعت في برنامج الدكتوراه في الفلســفة عام 1974م. وكان من حُسن الطالع، حالما بدأتُ مهامِّي رَئيسَةً مُنتخبةً للقسم الشرقي في الجمعيَّة الفلســفيَّة الأمريكيَّة في نوفمبر عــام 2017، أنِّي التقيتُ ديفِزْ شــخصيّاً في الاجتماع الســنوي العاشر لجمعيَّة الفيلســوفات السُّود الــذي جــرى تكريمها فيــه. ولمْ أكنْ على بيِّنــة ممَّا أنتظره مــن اللقاء مع شــخص ألهَمني جمالُه والتزامُه بالعدالة والعقلانيَّة على نحو فريد، منذ كنت في السادســة عشرة من عمري؛ لقــد وجدتها ودودةً ولطيفة، وكانــت كريمة إذ أعلنت من المنصَّة مُشــيدةً بإنجــازاتي التي لا ترقى إلى إنجازاتها. وبينما كنتُ أســتمع إلى خطابهــا في قاعة مليئة بالمعجبين، بمن فيهم ابنتي التي في المرحلة الجامعيَّة، أدركْتُ أنَّني لســتُ الوحيدة التي مثَّلَتْ بالنسبة لها آنجِلا ديفِزْ، وما تزالُ، مَلكةً منْ مَلِكاتِ الفلسفة.



آيرِس ماريون يونغ

(1946–2006م)

بقلم: ديزيريه لِمْ (Désirée Lim)

ثَمَّة العديــد من الأمــور المُهِمَّة التــي يتعيَّن معرفتها عــن آيْرِسْ ماريون يونْغْ؛ يتصدَّر هذه الأمورَ مســارُها المِهَنيُّ البارز. ولدت آيْرِسْ في مدينــة نيويورك عــام 1949، وأتمَّتْ درجَتَيْ الماجســتير والدكتوراه في الفلســفة في جامعة ولاية بنســلفانيا، وهي في الخامســة والعشرين من عمرها، ولقد أثبتت السنواتُ التالية من حياة يونْغ أنَّها مُنتجة كأحسن ما يكون الإنتاج. وقبل أنْ تتولَّى منْصِبَها الأخيرَ أستاذةً للعلوم السياسيَّة في جامعة شــيكاغو عــام 2000، أثبتــتْ يونْغ نفسَــها بوصفها واحدةً من أهَــمِّ المُفَكِّرين النِّســويِّين في العالم؛ وهي مَنزلةٌ اســتأْهَلَتْها بفضل تبصُّراتها المُؤثِّرة في النِّسويَّة، والديمقراطيَّة، فضلاً عن نظريات العدالة.

وقد كانت يونْغ، في الوقت نفسه، ناشِطةً سِياسيَّةً مُلتزمةً بما أَهْدَفَتْ نفسَها له من قضايا، فقد كانت النظريَّة والمُمارسة -لديها- لا تَنْفَصلان. وهكذا، في عَمَلِها الأوَّل الرَّائد: «العدالة وسياسة الاختلاف» (1990)، تحاشَــتْ يونْغ النظريَّات التي كانت «ذاتَ تَجْريدٍ شديدٍ بحيث لا تكون

مُفيدةً في تقييم المُؤسَّسات والمُمارسات الفِعْليَّة». وقد كانت مَحَطَّ إعجابٍ طوال مسيرتها المِهنيَّة بأثَرٍ مِنْ عَزْمِها على وضع أفكارها في وقائع اجتماعيَّة مَلْموسَة؛ فلا يمتلك المُنَظِّرونَ تَرَفَ الابتعادِ عن الواقع المُضْطَرِب وصراعِ الحياة السياسيَّة المَلموسة. ومن الحقيق بالذكر أنَّ كتابَها «الشموليَّة والديمقراطيَّة» (2000)، يبدأ بالتجربة الشاقَّة المُتمثِّلة بالتماس التوقيعات على عريضة استفتاءٍ -في بِتْسْبِرْغ- في يوم من أيَّام الشتاء القارس؛ فيما تبدَّى «عقاباً ذاتيّاً» داوَمَتْ عليه بسبب معرفتها أنَّ آخرينَ كُثْرَ كانوا يفعلون ذلك. وإذْ كانت مَدْفوعةً بأهميَّة التضامُنِ والعمَلِ الجماعي، فإنَّها شاركت في نُصرة عددٍ عديدٍ من القضايا الاجتماعيَّة، وقد تراوحتْ هذه من حقوق المرأة، وحركة الحقوق المدنيَّة، وشَتَّى الحركات المُناهضة للحرب، والمُطالبة بإعفاء إفْريقيا من الديون، وحُقوق العُمَّال، إلى الحركة المُناهضة للطاقة النوويَّة.

ولا يقفُ بنا الحال مع يونْغ عند هذا الحَدِّ، فثمَّة أشياء أخرى يتوجَّب علينا أنْ نَعْرِفَها عنها؛ أشياء تُقرِّبنا مِنْ آيْرِسْ يونْغ الشخص، لا الفيلسوفة الشهيرة والناشطة الحَماسيِّة فَحَسْب، فقد كانت شغوفةً بموسيقى الجاز، وارتادتْ الحانات في غيرِ مكانٍ من شيكاغو، وعَزَفَتْ مقطوعاتِ الجاز على البيانو لزملائها في نادي الكُلِّيَّة. وعندما أنجبت ابنَتَها «مورْغَنْ»، كتبت آيْرِسْ بأسلوبٍ رشيقٍ لأصدقائها تقول: «لقد قدَّمْتُ نسويَّةً اشتراكيَّةً جديدة إلى العالَم».

انطلاقاً من هذه الروح، ثمَّةَ قصَّةٌ من طفولة يونْغ تستأهل الرواية، فقد اقتيدت في سن الحادية عشرة، رفقة شقيقها وشقيقتها على نحو مفاجئ، إلى مؤسسة إصلاحيَّة لليافعين، إذ تعرَّضت والدة يونْغ للانهيار

في أعقاب وفاة زوجها المفاجئة بأثر من ورم دماغي، وألقيت إثر ذلك بفترة وجيزة في السجن بتهمة إهمال الأطفال، وكان الدليل الرئيس في ذلك شرب المُسكرات، وعموم الفوضى في المنزل. وبينما كانت هذه المرة الأولى التي تُعْتَقَلُ فيها والدةُ يونْغ فإنَّها، لعظيم الأسف، لم تكن الأخيرة، ما استوجبَ أخذ يونْغ بعيداً عن المنزل من جديد، إثر حريق صغير في منزلهم كَشَفَ عن «أوراقٍ مُتناثرة في كلِّ مكان، وغبار يكسو الأرض، فضلاً عن علب البيرة».

وإذْ أُرْسِلَتْ إلى أُسْرَةٍ حاضنة، فإنَّها لمْ تلحقْ بأُمِّها إلا بعدَ أنْ قضى أبوها بالتبنِّي فجأة كذلك، ما جعل أسرتها الحاضنة، على الفور، «بيئة رديئة» للأطفال في نظر الدولة. تذكر يونْغ هذه الحادثة بصراحة لسبب بعينه، ففي مقالها «المسكن والبيت: اختلافات نسويَّة حول موضوع بعينه» (2005) تستطلعُ يونْغ العلاقةَ بين المرأة والبيت في ظلِّ بيئة أبويَّة، وتتَّفق مع رأي غيرها من النسويَّات مثل: لوس إِريغاراي، وسيمون دي بوفوار، ومُؤَدَّاه: أنَّ البيتَ يمكن أنْ يكون مصدر اضطهاد للنساء، ففي المُحصِّلة كانت والدتها محصورة في دور ربَّة المنزل؛ الدور الذي جعلها مسؤولة، أساساً، عن الأعمال المنزليَّة الاعتياديَّة. وكان من المُنتظر، عوض أنْ تكون حُرَّة في شقِّ مَسارها الخاصِّ، أنْ تقوم بـ «الأعمال الخدميَّة مثل: الطهي، والتنظيف، والكيِّ، ورَتْق الملابس» من أجل مساعدة زوجها وأطفالها. وبإزاء هذه الخلفيَّة، يُظهر سَجْنُ والدة يونْغ، وفصلُها عن أطفالها، مدى قسوة العقوبات التي من الممكن أنْ تلحق بالمرأة إنْ هي تجرَّأت على مقاومة هذه التوقُّعات.

مهما يكن من أمر، لقد سُقْت هذه الحادثة مــن حياة يــونْغ لغاية أخرى؛ فهي تبطلُ -ابتداء- مفهوم الطفولة المُميَّزة التي من المُفتــرض أنَّ الفلاســفة يتشــاطرونها، وإني لأعتقد أنَّ هذا المفهوم جزءٌ لا يتجزَّأ من الافتراضات الأوســع حول ماهيَّة الفلاســفة: فهم أولئك الرجال البيض المــوسرون الذين يُصارُ إلى تغذية بدايــات نبوغهم بعناية بالغة منــذ صغرهم، كما تضطرد مســاعيهم العلميَّة على وتــيرة واحدة، فلا تنقطعُ بِكــدٍّ أو فقْدٍ من أيِّ قَبيــل، فضلاً عنْ أنْ يُقتادوا إلى مؤسســة إصلاحيَّة. والأَهَمُّ من ذلك، أتســاءَلُ عمَّــا إذا كانت التعسُّرات التي واجهتها يونْغ في بواكير سِــنيِّها لم تشكِّل عقبة أمام تألُّقها الفكريِّ بقدر ما شــكَّلت هذا الفكر الفائق. وقد اسْــتَوْلَدَتْ الحادثةُ المذكورة سالفاً، على نحو صارخ، عدداً من الأســئلة الفلسفيَّة العميقة التي عُنيت يونْغ بها جميعاً؛ وهو احتمال يســتثيره كارستن ج. ســترول في مقالته المؤثِّرة «رسالة إلى آيْرِسْ يونْغ» (2009). يقترح سترول، بينما لا نَستطيع -أبداً- معرفة الإجابة، فربَّما مازال بمقدورنا المضيُّ في بناء فكرة عن شــخصيَّة آيْرِسْ يونْغ من كتاباتها. بل حتى لو كانت الانشغالاتُ النظريَّة الرئيسيَّة لدى يونْغ مُســتوحاةً من مجموعة مختلفة تماماً من الأَحداث، فإني أَعتقد أنَّ العــودة إلى هذه الفاجعة التي حدثت في سِــنِيِّ طفولتها يعاون على ترسيخ أَهمِّيتها. ويجدر، لهذه الأسباب، ربطُ عدد من مساهماتها المركزيَّة بهذا الجزء من قصَّة حياتها.

ينطلقُ كتاب «العدالة وسياســات الاختلاف» من تســليط الضوء عــلى أهمية العلاقات الاجتماعيَّة بين الأشــخاص للتفكــير في العدالة الاجتماعيَّة، كما أنَّ يونْغ، وإنْ حرصت على الاعتراف بثقل انعدام المساواة

والحرمان المادِّيين، فإنّها تُحاججُ بأنَّ هناك مصادر أساسيَّة أخرى للظلم، أيْ القمع والسطوة. فالقمع، بمنظور يونْغ، هو «الكابح المُؤسَّساتي لتنمية الذات». يصطدم الناس بالاضطهاد عندما يتعرَّضون لظروف اجتماعيَّة «تمنعهم من التعلُّم، واستخدام مهارات وافية ومُوسَّعة في بيئات مُعترف بها اجتماعيّاً»، أو «تُلجم مقدرتَهم على اللعب والتواصل مع الآخرين، أو التعبير عن مشاعرهم ووجهة نظرهم حيال الحياة الاجتماعيَّة في سياقات يمكن للآخرين الاستماع إليها». تُمثِّلُ الهيمنةُ، من ناحية أخرى، «الكابحَ المُؤسَّساتي لتقرير المصير»، فنحن نعيش داخل بِنى من الهيمنة، إذا امتلك الآخرون قوَّةً غير متكافئة لتحديد ظروف أفعالنا.

ويشخص في هذا السياق السؤال التالي: لماذا من الضروري توسيع فهمنا للظلم؟ ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ والدة يونْغ عانت، كأشد ما تكون المعاناة، من الظلم بانتزاع أطفالها منها لمجرَّد انعدام النظافة والترتيب، ومع ذلك فإنَّ هذه المظلوميَّة لم تتأتَّ من الحرمان المادي، إذ تحرص يونْغ في مقالتها: «المسكن والبيت» على تأكيد أنهم: «ما عادوا فقراء حالما وصلت أموال التأمين والضمان الاجتماعي، وما كان يعوزُهم سوى النظافة والترتيب»، وإنما تَأَتَّتْ المَظلوميَّةُ من أن والدتها كانت مضطهدة اجتماعيّاً، ويهيمن عليها من حولها. ففي المحلِّ الأول، لم يُعْتَرفْ بمقدرتها على التحدُّث بثلاث لغات، وبامتلاكها درجةَ الماجستير، وإنَّما حُكم عليها وفق معيار واحد؛ هو مدى حُسن إدارتها للمنزل، وفوق ذلك كلِّه ما كان بمُكْنَةِ والدة يونْغ ، بعد وفاة زوجها، أن تُفْضي بحزنها إلى جيرانها، أو أنْ توصله للشرطة، فضلاً عن مُمثِّلي مُؤسَّسات رعاية الطفل،

ســـواء كان الهدف من ذلـــك التماس الدعـــم العاطفي الـــذي كانت في مســـيس الحاجة إليه، أو التوضيح أنَّ أطفالها ما يزالون يتلقُّون رعاية جيِّدة عـــلى الرغم من انعدام الترتيـــب. وبوجيز العبـــارة: لقد منعتها الظروف الاجتماعيَّـــة القائمة في النظام الأبوي من امتلاك الأشـــكال الحيويَّة لتطوير الذات والتعبير عنهـــا، وقد جرى اتخاذ قرارات أحاديَّة الجانـــب، في الوقت عينه، لوضع يونْغ وإخوتها في رعاية الدولة والأُسَر الحاضنة. كما أنَّ والدة يونْغ، فيما يبـــدو، كانت عاجزة عن امتلاك دور أو قـــول حول المكان الذي يجب أن يذهـــب إليه أطفالها. بهذه الطريقة، يُعيننـــا الأنموذجُ الاجتماعي للظلم، كما وصَّفَتْـــه يونْغ، على فهم الخطأ الذي حدث في الحالات المُتعلِّقة بفصل الوالدين عن الأطفال.

انشـــغلت يونْغ، في وقت لاحق، بما دعته «الظلم البنيوي» وهكذا، ففي كتابها الأَخير الذي صدر إثر وفاتها، والموسوم بـ«في المسؤوليَّة تجاه العدالة» (2011)، تنظر يونْغ في شـــخصيَّة ساندي القصصيَّة؛ وساندي هذه أُمٌّ عزباء طُردت من شـــقتها، وتبذل وُســـعها للعثـــور على منزل آخر تكْتَريه. وكانت الشقق الميســـورة التكلفة، واللائقة، والآمنة التي عثرت عليها ساندي بعيدةً جداً عن مكان عملها، إلى درجة يتعيَّن معها على ســـاندي تخصيص بعض أموال الإيجار لمدفوعات وقود الســـيَّارة. ليس هذا فحســـب، فقد أُخبِرتْ ســـاندي لَمَّا تقدَّمَتْ بطلب للحصول على إعانة ســـكن، بأنَّ فترة الانتظار تقرُب من ســـنتين. وفي المُحصِّلة، لا تملك ســـاندي خياراً سوى أنْ تكتري شـــقةً أصغر مما كانت ترجوه، وتواجه ســـاندي -في هذه الأثناء- عقبةً أخيرة، إذ يتوجَّب عليها إيداع إيجار ثلاثة أشـــهر تأميناً للشقَّة؛ وهي سياســـة متَّبعة عند مُلَّاك العقار.

ولَـمَّــا استخدمت كلَّ مُدَّخراتها لدفع ثمن سيارتها، باتَتْ غير قادرة على اكتراء الشقَّة، ما جعل علائم التشرُّد تلوح في الأفُق.

تعتقد يونْغ أنَّ من الممكن أنْ تنســحب هــذه القصة، مع تغايُرات طفيفــة، على مئــات الآلاف من الأمريكيــين، وتذهب يونْــجْ إلى أنَّ ما جرى لســاندي ليس أمراً بئيســاً وبشــعاً وحســب، وإنما هو خطأ أخلاقيٌّ؛ فمن الظلم أنْ تُجعل ســاندي في وضع لا تحسد إليه. وتعتقد يونْجْ، بُغية فهم هذا الأمر، أنَّنا في حاجة لمراجعة مُسلَّمـاتنا حول ماهيَّة الخطأ مُراجعةً كاملة.

نَعُدُّ أنفسنا، إجمالاً، قد عانينا من خطأ أخلاقيٍّ حين يرتكب آخرون أخطاء ضدَّنا، ومن ذلك حين أصبحت ســاندي مُشرَّدة بسبب احتيال مالك العقار على أموالها. ولعلنا نقــول -أَيضاً- إننا مظلومون، عندما نخضع لأحد القوانــين الجائرة؛ كأنْ تُمنَع ســاندي، على نحو صريح، من استئجار شقَّة تأسيساً على عِرْقِها. بَيْدَ أنَّ جميع الأفراد الذين تعاملت معهم ساندي (مثل مُلَّاك الشقق، وسماسرة العقارات)، كما تشير يونْغ، كانوا يُعاملونها بصورة لائقة، كما أنَّها لمْ تواجهْ خطر التشرُّد بسبب قانون جائــر بعينه، بل إنَّ ما آلَ إليه وضع ســاندي جــاء نتيجة بنية اجتماعية جائــرة بعينها؛ وهي مُحصِّلة تنتجُ عبر جمهرة من الأفراد الذين يتصرَّفون وفقــاً للمعايير والقواعد المعتمدة، فحتــى وإنْ لم يُقارِفْ أَيٌّ من هؤلاء الأفراد أخطاء بحقِّ ســاندي، ولم يقصدوا -فعليّاً- إلحاق ساندي بفئة المُشرَّديــن، فإنَّ البنية الاجتماعيَّة التي تنشــأ عبر مجموع أفعالهم لها تأثير بالغ على إمكانات ســكنها، فهي تَحُدُّ -على نحو قاطع- من اختياراتها إلى الحدِّ الذي لا تستطيع فيه، أساســاً، العثورَ على منزلٍ لها ولأطفالها.

لنضع ذلك بصيغة أخرى، كما تُحاجج يونْغ على نحو متين، إنَّ ما نحتاج إلى تحدِّيه هو البنية الاجتماعيَّة بكلّيتها، عوض أن نَسعى إلى إلقاء اللوم على شخص بذاته أو سياسة بعينها.

بينما لا تُقيم يونْغ تعالقات صريحة، فإنَّ علائمَ التشابه بين حال ساندي وما جرى لأُمها لا لبس فيها؛ فقد عانت هذه الأخيرة من ظلم بُنْيوي بالغ، تمثل في انفصال مُطوَّل عن أطفالها، وقد حدث نتيجة اتباع أفراد للقواعد والمعايير القارَّة، مثل رجال الشرطة والقائمين على مُؤَسَّسات حماية الطفل، الذين كانوا -ببساطة- يقومون بوظيفتهم، فضلاً عن الجيران الذين تماشى تقييمهم مع التوقُّعات المنتشرة حيال ما يُرتجى من المرأة. ولا يُشدِّد نقاش يونْغ لهذه الحالات على أهميَّة العمل على تغيير البنى الاجتماعيَّة وحسب، وإنَّما على ضرورة نقد أفعالنا اليوميَّة والظروف الاجتماعيَّة التي قد تساهم، من غير قصدٍ، في تشييد هذه البنى.

وافت يونْغ المنيَّةُ فُجأة بأثَرٍ من سرطان المريء عام 2006، وظلَّت تسافر لإلقاء المحاضرات والمشاركة في المؤتمرات إلى فترة قريبة من وفاتها.

وفي الختام، لا تكشف مجموعة أعمال يونْغ عن الكيفيَّة التي يمكن للفلسفة بها أنْ تُلقي الضوء على التجربة المعيشة والتعبير عنها وحسب، بل تغدو، أيضاً، أكثر دقَّةً وثراء عبر انخراطها الحثيث في الصراعات العاديَّة، ومن الأحسن لنا أنْ نحتذي المثال الذي جسَّدته.



أنيتا ل. آلِنْ

(1953-)

بقلم: إلْهان داهير (Ilhan Dahir)

حين سُئلت أنيتا آلِنْ عن مسقط رأسها، ذكرَتْ فورْتْ وورِدِنْ «واشنطن»، وسْكوفيلْدْ باراكسْ «هاواي»، وذلك قبل أن تحلَّ في فورْتْ بِنِنْجْ «جورجيا». وتضيف آلِنْ، في مقابلتها مع كْلفورْدْ سوسِسْ، حول فورْتْ بِنِنْجْ: «إنَّه حيثُ دُفِنَ والداي، لديَّ تعلُّق وجداني بهذا المكان». من المهمِّ أن نلاحظ الأمكنةَ العديدة التي يمكن لأيٍّ شخص أنْ يدعوها بالوطن، والقدرةَ على أن يَجد أُلفةً أساسيَّةً في غير مكان في وقت واحد، إنه نمط الوعي الذي يخترم بناء أنيتا المعرفي المترامي الأطراف. وثمة قدرة لديها، في الوقت نفسه، على الرؤية العريضة بصورة كافية لتكوين مُلاحظات مُتبصِّرة وجديدة حول القانون والأخلاق في العصر الحديث، فضلاً عن خُصوصيَّة مُذهلة تتعلق بالمساهمة الفوريَّة في النصوص العليا للمعرفة الأساسيَّة.

تُعرف أنيتا آلِنْ، على نطاق واسع، بعملها الرائد في الأوساط الأكاديميَّة، وتشغل الآن كُرسيَّ هنري سيلفرمان في القانون،

كما أنَّها أســتاذة للفلســفة في كلية الحقــوق التابعة لجامعة بنســلفانيا. وربما اشــتهرت، أكثر ما اشــتهرت، بوصفها مؤسسة للحقل الفرعي؛ «الخُصوصيَّــة»، ضمــن حقل الفلســفة، ولقد أســفر جهدها المعرفي عن بعض النصوص الأَساسـيَّة حول الحقل المذكـور «الخصوصيَّة». وفي حقيقة الأَمر، ليس من باب المبالغة القول: لا يمكن أن تكون هناك مناقشة كاملة حول الخصوصيَّة دون إشارة إلى تأثيرها. وتشتمل تآليف آلِنْ على كتاب: «المأتى العسير: خصوصيَّة المرأة في مُجتمع حُرٍّ» (1988)، الذي يُعدُّ أوَّل دراسة عن الخصوصيَّة كتبها فيلسوف أمريكي. أمَّا كتابُها الذي يُعدُّ المَرجع الأَوَّل في قانون الخصوصيَّة، فهو: «قانون الخصوصيَّة والمجتمع» (2007)، وقد وُصِفَ بـ«المرجع المدرسي الأكثر شموليَّة حول قانون الخصوصيَّة وحماية البيانات»، ولا يماثله أيُّ مرجع في اتِّساعه.

مهما يكــن من أمر، فإنَّ تكريس فصل من هــذا الكتاب عن المنجز المعرفي لـ آلِنْ لا بُدَّ أن يكون عن مســاهمتها في الإجابة عن الأسئلة التي لم يُجِبْ عليها، بقدر ما يجب أن يكون حول الكيفيَّة التي أثَّر فيها عملها، بعمق، على الأَســئلة التي نطرحها. وإذا اعتبرْنا تصــوُّرَ غابْرِيل جارثيا ماركِزْ أنَّ «البشر جميعهم يمتلكون ثلاث حيوات: حياةً عامَّة، وأخرى خاصَّة، وثالثة سرِّيَّة»، فإنَّ الخصوصيَّة ستغدو مسألة ماسَّة وشخصيَّة. إنَّ مفهومَ الوعــي الثلاثي، الذي يعمل بين جميــع التفاعلات البشريَّة دون أن يُســمَّى غالباً، يســتثيرُ المخاطر حين يتصل بفحص أيِّ جانب من جوانــب التجربة المعيشــة. إنَّ تجزئة الــذات، والإبقاء على بعض جوانــب ذواتنا بمنــأى عن عامَّــة النــاس، والاحتفاظ بشــخصيَّة مــا في التعامل مع العــالم، غَدَتْ جانبــاً ضروريّاً من الحيــاة اليوميَّة،

ذلـك أنَّ تقصِّياتٍ أخلاقيَّــة جديدة تطرح نفســها في العصر الرقمي. ومن ذلك، ما مقدار ما نبنيه من أنفســنا عبر الأبعاد: العامة، والخاصَّة، والخفيَّة؟ وما هو المقدار الخاص الذي نحوزه من هذا البناء الذاتي؟

إنَّ أيَّ شيء وكلَّ شيء (من وســائل التواصــل الاجتماعي، والتقدُّم التكنولوجــي، وتطبيقــات الهواتــف الذكيَّة، والاســتخدام الواســع للإنترنــت)، في عالم يزداد اتصــالاً، يؤدِّي -فيما يبــدو- إلى تآكل قدرتنا على الاحتفاظ بحسٍّ حقيقي بالخصوصيَّة. وفي حقيقة الأمر، «تقبَعُ أحدُ قَدَمَيْ حقِّ الخصوصيَّة في القبر»، كما صاغت ذلك آلِنْ في خطاب ألقته في معهد آســبن، ومع ذلك لا تقوم هذه العبارة على مقاربة تشاؤُمِيَّة للمسألة المُتعلِّقة بمستقبل الخُصوصيَّة، وإنَّما هي تقييم مُتبصِّر لواقع الحال كما هو. يطــرح المُنجز المعرفيُّ، لدى آلِــنْ، أنَّ الحقَّ في الخصوصيَّــة يمثِّل مفهوماً حاسماً للتجربة الإنسانيَّة، وإن بدا عارضاً في الوقت الحاضر. وتزعم، على نحو جريء في كتابها «الخصوصيَّة غير الشــعبيَّة: مــا الذي يتوجَّب علينا إخفــاؤه؟» (2011)، أنَّ: «الخصوصيَّة مُهمَّة جــداً ومُهملة جداً في الحياة المعــاصرة، لدرجة أنَّ الدول الديمقراطيَّة، عــلى الرغم من كونها ليبراليَّة ونسويَّة المَنزع، يمكن أن تُعذَر لدى قيامها بمهمة إنقاذيَّة، تشتمل على سَنِّ قوانين الخصوصيَّة الأبويَّة لصالح المُستفيدين غير المعنيين». إذ لا تتفحَّص آلِنْ دور الخصوصيَّة في حيواتنا فحسب، بل تمضي حثيثاً في تفحُّص مَعايير المفهوم، فتسأل عن الخصوصيَّات التي يميل الناس إلى حمايتها، وتلك التي يتجاهلونها، وماهيةَ دورِ الحكم الرشــيد في الحفاظ على هذا الحقِّ. وعلى الرغم من أنَّ قضايا الخصوصيَّة نوقشــت، على نحــو عريض في الوقت الحاضر، فإنَّ الحقَّ في الخُصوصيَّة ليس مفهوماً مَحميّاً من الناحية المَبدئيَّة.

وفي حقيقة الأمر، لقد نوقش «الحــقُّ في الخُصوصيَّة»، أوَّل مرَّة على نحو عريض (كما آلت إلينا معرفته في أمريكا)، من قبل لويس بْرانْدايْسْ وصموئيل د. وَرِنْ في مجلة هارفارد للقانون (1890)، إذ طرحا أنَّ مسألة الحقِّ في الخصوصيَّة، وإنْ لَمْ يُصرَّحْ بها في وثيقة حقوق الولايات المتحدة (المشــتملة على القانون العام ودســتور الولايات المتحدة معاً) رسميَّاً، فإنَّ من الممكن تبيُّنها فيها استنتاجاً.

مثَّلت مقالــةُ وَرِنْ وبْرانْدايْسْ نقطةَ تحوُّل في دراســة الخُصوصيَّة، وقد احتفى بهــا هاري كالْفِــنْ جونْيورْ (أحد أكثر العلــماء القانونيين تأثيراً في القرن العشرين) واصفاً إياها: «بأنها أكثر المقالات المنشورة في «مجلة القانــون» تأثيراً على الإطلاق». كانت تلــك إحدى المحاولات الأُولى لإجمال ما يعنيه مصطلح «الخُصوصيَّة»، فضلاً عن تعيين حدوده المُتغيِّرة بصورة مُطَّردة. وقد ارتأى وِلْيَــم لويْدْ بروسِرْ؛ الباحث الرائد في قانون الضرر، أنَّ من شــأن هذا التبســيط أنْ يضــلَّ عن الموضوع المقصود تماماً. وقَد اقترح، عــوض ذلك، أنَّ الخصوصيَّة تتحدَّد بأربعة أضرار مُنفصلة (الضرر فعل غير مشروع تتأدَّى عنه مسؤوليَّة قانونيَّة)، هي: 1- الاســتيلاء على هُويَّة المُدَّعي لصالح المُدَّعى عليه. 2- تسليط ضوء كاذب على المدَّعي «بقصد التشهير». 3- الكشف، علناً، عن وقائع خاصَّة تتعلَّــق بالمُدَّعي. 4- التطفُّل، بصورة غــير مقبولة، على انعزال المُدَّعي أو عزلته. وقد جرى توحيــد هذه القواعد جميعها، وإنْ بصورة فضفاضة، تحت مفهوم عُرِفَ بـ«الحقُّ في أنْ يُتْرَكَ المَرْءُ حُرَّاً».

مهما يكن من أمر، فــإنَّ كتاب أَلَنْ وِسْــتِنْ: «الخُصوصيَّة والحريَّة» (1967)، ومقالة رُثْ غافِسُــنْ المنشــورة عام 1980 في مجلة ييل للقانون،

هما العمـلان اللذان تنسب آلِـنْ إليهما فضـل إلهامهـا في تأليف: «المأتى العسـير: خصوصيَّة المـرأة في مُجتمع حر»؛ وهـو العمل الذي سـينظر إليه بوصفه أوَّل تحليل عميق في مبحث الخصوصيَّة لفيلسوفٍ أكاديميٍّ، فضلاً عمَّـا مثَّله من مهاد أمام آلِنْ لإنشاء الحقل الأكاديمي الفرعي؛ «الخصوصيَّة»، داخل دائرة الفلسـفة. ويتقصَّى الكتاب معنى الخصوصيَّة والدور الذي تلعبه في الحياة المعاصرة، فضلاً عمَّـا يحتويه من مُقاربة للسياسـة العامَّة؛ تلك المقاربة التـي لا نعثر عليها في أعمال أقرانها في الحقل عينه.

بدأت رحلة تعليـم آلِنْ في نْيـو كُلِجْ؛ وهي كليَّـة صغيرة للعلوم الإنسـانيَّة في مدينة سَراسـوتا؛ حيث نشـأت عنايتها بالإنسـانيَّات. هناك التقت بـأوَّل مُعلِّميها وهـم: البْرَغْماتي الأَمريكي ب. غْرِشَـمْ رائلي، وأسـتاذها في الفلسـفة القاريَّـة دوجْ بيرجرِنْ، والفيلسـوف التحليلي بْرَيَنْ نورْتُنْ، الذي عرَّفها برودُلْفْ كارْنابْ؛ المفكِّر الذي ألهم أطروحتَها الجامعيَّـة حول اطِّراح الميتافيزيقا، وكان نورتُنْ الشـخص الذي نصحها بأنْ تجعل نصب عينيها الحصـول على درجة الدكتوراه. وما هو غير وقت قصير، حتى قُبِلَتْ آلِنْ في قسم الفلسفة التابع لجامعة مِشِغِنْ، حيث بدأ مسـارها المهني الأكاديمي، وقد حصلت على زمالة فـورد لإكمال درجة الدكتوراه، كما أتاح لهـا فُضولها الفكري ومُنجزها الأكاديمي -إثْرَ وصولهـا إلى آنْ آرْبَرْ- الارتقاءَ سريعاً إلى مواقع قياديَّة في صفوف الطلاب، فقد انتُخبتْ مُمثِّلاً لطلبة الدراسات العليا في الكلية. وهكذا، سـارَتْ أوقاتُها في جامعة مِشِغِنْ (Michigan) مَصحوبة بالتميُّز الأكاديمـي، في الوقت الذي أفادت به، أيضاً، من كلِّ سـانحة أُتيحت

لها، حتى في مواجهة التمييز الجِنْدري والعُنْصري؛ وهي قضايا سَتُطِلُّ برأسها، مرَّة أخرى، حين تطلَّعت إلى سوق العمل.

في أيِّما حال، صرَّحت آلِنْ في مقابلتها مع كْلِفورْدْ سوسِسْس (2017) بأنَّها «صنعت أفضل الأشياء»، وبدأت عملها مُعلِّمَةً في جامعة كارْنِجي مِلِنْ.

تركتْ مُقاربةُ آلِنْ الخاصَّةُ علامةً باقيةً، لَمَّا نَمَتْ النقاشاتُ حول قوانين الخصوصيَّة، وأخلاقيَّات الخُصوصيَّة، وفلسفة القانون، نماءً كبيراً في العصر الحديث. وغدتْ النقاشاتُ المُتنامية حول الخصوصيَّة أكثرَ تعقُّداً عاماً إثر عام مع التطوُّر المُتسارع للتقنيات الحديثة، واتساع المجال الاجتماعي عبر الإنترنت، واتساع نطاق نظم المُراقبة في الدولة الحديثة. ويأتي في هذا السياق كتاب آلِنْ؛ «الخصوصيَّة غير الشعبيَّة: ما الذي يتوجَّب علينا إخفاؤه؟»، ليكشف عن الاعتبارات الأخلاقيَّة التي تطرحها تقنياتُ التواصل في طريق الخصوصيَّة. لقد مهَّد نصُّ آلِنْ الأصيل؛ «الخصوصيَّة غير الشعبيَّة»، النقاشات حول الخصوصيَّة التي تحفر عميقاً في الطبيعة المتعدِّدة للمفهوم، ولا سيما في التركيز على التمييز بين وجهي المفهوم؛ العامِّ والخاصِّ، كما جرى عرضه من جانب رُوَّاد الفكر النسوي في ستينيَّات القرن المنصرم. ولقد قطعت دراسة الخصوصيَّة شوطاً طويلاً، ولا سيَّما لدى فهمها مقترنة مع مبحثي القانون والأخلاق. ولَمَّا كانت آلِنْ خبيرةً في قانون الخصوصيَّة، والأخلاقيَّات البيولوجيَّة، وفلسفة القانون، فإنَّ مُنجزها المعرفي لعب دوراً في دفع هذه المجالات قدماً.

لَمَّا كُنا نشهدُ عالماً تَجاوزتْ فيه التطوراتُ التكنولوجيَّة، تجاوزاً كبيراً، تَقدُّمَنا في حماية البيانات الخصوصيَّة، باتت الخصوصيَّةُ مسألةً لا تنفكُّ

عن التكنولوجيا، ويغدو السؤال إذَّاك: كيف يحافظُ المجتمع على حماية الحقوق السليمة في حين يحثُّ على التطوُّر التكنولوجي؟ تطرُق آلِنْ هذه الأراضي المائدة في مقالتها الموسومة بـ: «الواجب الأخلاقي لحماية خصوصيَّة المعلومات المُتعلِّقة بالفرد» (2013)، إذْ تُعاين المسألة من زاوية الإفشاء، دافعة بالنقاش بعيداً عن مجرَّد حماية خصوصيَّة المعلومات إلى السؤال الأكثر صعوبة أخلاقيَّاً ومؤدَّاه: هل لدى الأفراد «مسؤولية» أو «التزام» في حماية خُصوصيَّتِهم؟ وتغدو الخُصوصيَّة، بهذه الطريقة، واجباً بقدر ما هي ممارسة يضطلع بها المواطن بدافع احترام الذات.

أوضَحتْ آلِنْ -في أثناء عملها- أنَّ قضيَّةَ الخصوصيَّة تحملُ، في أطوائها دُفْعَةً واحدة، اعتباراتٍ أخلاقيَّة، وسياسيَّة، واجتماعيَّة. وعليه، فقد لاقى عملها صدى لدى من هم داخل المؤسسة الأكاديميَّة، بالإضافة إلى اشتهارها بوصفها خبيرة، ومُفكرة رئيسيَّة ضمن مجالات أخرى. كما اعتُرِف بعملها من جانب أعلى منصب في الولايات المتحدة في عام 2010، عندما عيَّنها الرئيس أوباما في اللجنة الرئاسيَّة لدراسة القضايا الأخلاقيَّة البيولوجيَّة، وكانت إدارةُ أوباما قد أسَّسْت هذه اللجنة لتعمل بصفة استشاريَّة في قضايا الأخلاقيَّات البيولوجيَّة.

لَمَّا كانت آلِنْ باحثةً مُتضلِّعةً في القانون والفلسفة، فإنَّ إسهاماتها قد تضاعفت في هذا المجال عبر التأثير الريادي الذي مارسَه مُنجزُها المعرفيُّ في الوسط الأكاديمي. ولم تكن آلِنْ غريبة في دُنيا الأوائل؛ فهي أوَّلُ امرأة أمريكيَّة من أصول إفريقيَّة تحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة والقانون، كما أنَّها أوَّلُ امرأة سوداء تشغل منصب رئيس القسم الشرقي من الجمعيَّة الفلسفيَّة الأمريكيَّة. فضلاً عن ذلك،

فهي عضوُ الأكاديميَّة الوطنيَّة للطبِّ، وأحدُ الأصوات الرائدة في فلسفة الخصوصيَّة. وهكذا، فقد حازت آلِـنْ شرفاً مُزدوجاً بفتح المجال أمام فيلسوفات المستقبل من النســاء، في الوقت الذي تساهم فيه -بعُمقٍ- في هذا الحقل اليوم.

وقــد أتمَّت آلِنْ خطابها في معهد آســبن بقولها: بينــما «تقبعُ إحدى قَدَميْ الحَقِّ في الخصوصيَّة في القبر... فإنَّ حَفَدَتَنا سيبعثون الخصوصيَّةَ من القبر الضحل الذي جُعلت فيه»، وإني لأعتقد أنَّ هؤلاء إذْ يَحْلُمون بـ«العزلة، واســتقلاليَّة العقل، فضلاً عن السرِّية» التي كانت موجودة في السابق بمعيَّة الخصوصيَّة، فإنَّهم سَيَسْــتَدْعون المُنْجَزَ المعرفيَّ المُتَبَصِّر لـ«آلِنْ» لإضاءة الطريق. ولهذا الســبب بعينه، فإني مُتفائلةٌ بمســتقبل الخصوصيَّة، وَبمَنْ سيُعيدون إحْياءَها.



عَزيزة يحيى الهِبْري

(1943-)

بقلم: نيما داهير (Nima Dahir)

يـكاد يكون مـن المتعذَّر، في الوقـت الحاضر، أن تقـرأ عن الفقه الإسـلامي ونظرية القانون أو فلسفته دون إشـارة إلى المناخ السياسي العالمي الحـالي المُثير للجدل والانقسـام. كما أنَّ النقـاش حول طبيعة هذا المناخ، فضلاً عمَّـا يمكن أنْ يُخبرنا به عن بعض المسـائل الكبرى في العالم الحديـث، يزداد إبهاماً وشَواشـاً، وما مِنْ شَـكٍّ بأنَّه خطابٌ مُتعدِّدُ الطبقات ضرورةً. وعليه، تسـتلزم دراسـة الشريعة الإسلاميَّة تَحليلاً سياسياً وأخلاقيَّاً وفلسفيَّاً. وبينما سعى غيرُ مُفكِّر لتناول الحاجة إلى مُقاربـة مُتعـدِّدة الأَوجه ودقيقـة، فإنَّ هذا الفصـل مُكرَّس لحياة عزيزة يحيى الهبري وإسـهاماتها؛ وهي من أعظم الفلاسفة الإسلاميِّين في العـصر الحديث، كـما أنَّها باحثةٌ مُـبرِّزَةٌ في ثيمة العلاقـة بين المرأة والإسـلام، في زمن يَحتـدمُ فيه الخطاب حـول الجَنْدريَّة والإسـلام وعلاقتهما، ومن المُتوجَّب والمُسْتَحْسَن أنْ يُنْظر إلى عملها بما هو مُساهمة حيويَّة في الفلسفة المعاصرة.

عزيــزة يحيــى الهــبري -أســتاذة قانــون لبنانيَّة-أمريكيَّــة مُختصَّــة في حقــوق الإنســان والفقــه الإســلامي، تخرَّجــتْ مــن الجامعــة الأمريكيَّــة حاصلةً عــلى درجــة البكالوريوس في الفلســفة عــام 1966، ثــم حصلت عــلى درجــة الدكتوراه في الفلســفة مــن جامعة بنســلفانيا عام 1975، وعملت أســتاذة لمادة الفلســفة هناك قبل أنْ تعود إلى مقاعد الدراســة للحصول عــلى شــهادة في القانون عــام 1985. ولدى تعيينهــا، عام 1992، أســتاذاً مشاركاً في كُلِّيَّة تي. سي. ويليامز (T. C. Williams) للقانون في جامعة رِتْشْمُنْدْ، أصبحتْ الهبري أوَّلَ امرأة مسلمة تشغل هذا الموْقع، أيْ أَســتاذ للقانون في الولايات المتحدة؛ وهو مُنْجَزٌ ينبغي اعتباره.

وقد تَمَــحْورَتْ بحوث الهــبري حول تقاطع الفقه الإســلامي والمســاواة بين الجنســين. ومن الممكن ردُّ ســيرتها المعرفيَّة وتلخيصها في ســعيها للإجابة عن ســؤال واحد: كيف نُكيِّفُ الفقه الإســلامي على نحو يتَّســق مع القرن الحادي والعشرين؟ وقد تتبَّع عملُها، طوال ســيرتها المهنيَّة، تشــكيلَ الشريعة الإســلاميَّة والحفاظ عليها مُترافقة مع مســألة المســاواة بين الجنســين، فضلاً عن تحقيق حقوق الإنسان للجميع. واســتصحاباً، فقد أَسهمت الهبري إِســهاماً كبيراً في التشريع الفقهي الإســلامي، إذ يبســط عملها مبادئ الفقه الإسلامي ويعرِّفه للجمهــور القانوني، كــما تُوجِّه الهــبري نقــوداتٍ، في الآن عينه، إلى تفســيرات النص الديني التاريخيَّة التي تعزِّز المكانــة الأبويَّة. وهكذا، يُعــدُّ عملهــا أساســيَّاً في الفهــم الحديث للتفكــير القانــوني القائم

على المعتقـد، لمَّا كانت تمتحن آثارَ النظام الأبويِّ على الكيفيَّة التي يجري فيها تفسـير الدين، فهي تؤكد في مقالتها الموسومة بـ«الإسلام، والفقه، والعـرف: إعادة تعريف حقـوق المـرأة المسـلمة» (1997) أنَّ كثيراً من الفقه الإسلامي الذي يخضع النساء (على سبيل المثال الأحكام المُتعلِّقة بقانون الطلاق، والعُنف المنزلي، وتعدُّد الزوجات) يرتكنُ إلى تفسـير أَبَوِيٍّ (ومغلوطٍ استـتباعاً) للنص الديني، في حين تؤكد بحوث الهبري أن التقليد القانوني الإسـلامي مرنٌ بدرجة كافية لاسـتيعاب حيوات المرأة المسلمة المُعاصرة ومعتقداتها.

يقوم المُعتقد الإسلاميُّ على التسليم بأنَّ القرآن أمرُ الله وكلمته التي لا تُبدَّل. وهكذا، فإن القرآن بمثابة النص الديني الأساسي في حياة المسلم اليوميَّة، والأهم من ذلك في الفقه الإسلامي. وحيثما كان القرآن مُبْهماً، يتجه الفقهاء المسلمون إلى أقوال الرسـول وأفعاله (تُسَمّى أحاديث)، وكلا النصَّـين؛ القرآن والحديث، يؤكدان المسـاواة بين البشر جميعهم، وقَدْ جرى تفسير ذلك بصورة تتيح للأعراف الثقافيَّة في المجتمع بالحضور والتأثـير، ومع ذلك تذهب الهبري إلى أنَّ الأعـراف الثقافيَّة المُتعارضة مع القرآن والأحاديث النبويَّة غالباً ما تكون مُترسِّخةً في قوانين البلدان الإسـلاميَّة، ويُهدِّد، هذا الخَلْطُ بين الثقافة والنصِّ الديني، اسـتقلاليَّةَ المـرأة في هذه البلـدان، ويصعب اقتلاعُه بسـبب الخشـية المُجتمعيَّة من التشـكيك في القوانين التي تسـتند، فيما يبدو، ظاهريّاً إلى التفسير الديني. وتزعُـم الهِبْري أنَّ غياب التعليم الديني المناسـب أدام الخلط بين الثقافة والدين، وتأدَّى عنه استصحاباً إخضاعُ المرأة من خلال هذه القوانين. ومِمَّا لا ريبَ فيه أنَّه لا وجودَ لرجالِ دين رسميِّين في الإسلام،

ولا بِنْيَة هَرَمِيَّة. وعليه، فإنَّ جميع المسلمين المُستوفين للمعرفة المطلوبة مُخَوَّلون (بل مَدْعُوُّون) للمشاركة بتفكيرهمْ وتفسيرهِمْ للنص الديني. وعليه، من الممكن أنْ تظهر العديدُ من التفسيرات المُختلفة والصالحة على حَدٍّ سَواء.

ترصد الهبري هذه الظاهرة عبر تشكيلة من التفسيرات المختلفة الواردة في المُدوَّنات القانونيَّة في بلدان الشرق الأوسط، وتفحص صحَّة هذه القوانين بمنظار الفقه الإسلامي، وقد خلصت إلى أنَّ العديد منها متأثرٌ، على نحو غير ملائم، بالنظام الأبويِّ. ويقوم التفسير الإسلامي، في الأصل على مبدأ التكيُّف مع حالة مُجتمع بعينه، ما يتيحُ تفسيراً مرناً في تشكيلة واسعة من الثقافات المختلفة، بيد أنه يفتح المجال -من جهة ثانية- للثقافة الأبويَّة في تفسير النص؛ بما يعاون على تشكيل كيفيَّة فهمه وإنْفاذِه.

إنَّ العلاقة التي يفحصها عمل الهبري -بين المرأة والإسلام- علاقة مُتجذِّرة في العصور الماضية، فعلى مدى التاريخ الإسلامي أثَّرت الأحوال الاجتماعيَّة والسياسيَّة تأثيراً عميقاً في الكيفيَّة التي فُسِّر فيها الإسلام، واقتضاءً في الكيفيَّة التي مورس بها. وترى الهبري، مُحاجِجَةً، أنَّ الحوادث التاريخيَّة قد حوَّلت الإسلام المُمارَس إلى نظام أبويٍّ، مع أنَّ الإسلام الحقيقي لا ينطوي على نظام أَبَوِيٍّ.

كانت فترة ما قبل الإسلام (الموسومة بالجاهليَّة)، في شبه الجزيرة العربيَّة، غارقةً في التقاليد الأبويَّة، فقد كان وأدُ البنات أمراً سائداً، فضلاً عن تعدُّد الزوجات. وقَدْ أشارت الهبري في مقالة نشرتها عام 1982، بعنوان: «دراسة في التاريخ الإسلامي: أو كيف ارتكسنا

في هذه الفوضى؟»، إلى الكيفيَّة التي قَلبَ فيها الإسلام ثقافة شبه الجزيرة العربيَّة، وذلك بإضعاف الهرميَّة الأبويَّة واستبدالها بآصرة دينيَّة يتساوى فيهـا الناسُ أجمعون بصرف النظر عن الجنـس، أو العرق، أو القوميَّة، أو الإثنيَّة. غير أنَّ ثقافة العصر الجاهلي، وفقاً للهبري، عادت وانسربَتْ إلى الخطاب الديني رِفْقَةَ النظام الأَبَويِّ، وباتت مَهَمَّةُ الهبري إذَّاك مَهمَّةً حاسمة، وتتحدَّد بالفحص عن الصورة التي من الممكن أنْ يبدو عليها الإسلام إذا تحرَّر من أعِنَّةِ النظام الأَبَويِّ.

وكتبت الهبري، بتوسُّـع، حول علاقة المرأة المُسْلمة بالفكر الغربيِّ، ونشرت بصورة أكثر تحديداً غيرَ عملٍ حول النِّسـويَّة الغربيَّةِ وعلاقتها بالعالم الإسلامي، واسـتصحاباً بالنساء المُسـلمات. وتحاجج الهبري، عبر أعمالها، بأن الاسـتعمار قَدْ غيَّر كثيراً من البنـى الاجتماعيَّة القائمة في العالم الإسـلامي، مُعَرِّضاً إيَّاها لمُعتقدات دينيَّـة وقيم ثقافيَّة بديلة، ومع ذلك لا تُسـلِّم الهبري بأفضليَّـة القيم الغربيَّـة، وتقول، عوض ذلك، بأنَّ النسـاء المسـلمات (وفي الواقع الرجال) يُواجهنَ مُشـكلة تسـهيل عمليَّة التقدُّم في مجتمعاتهنَّ، في حين يحافظن، في الوقت عينه، على المنظومة الثقافيَّة الخاصة التي ينتمين إليها. كما تتقدَّم الهبري خطوة أخرى مُحاججة بأنَّ النسـوية الغربيَّة، بتركيزها على التأكيدات العلمانيَّة لحقوق المرأة، تنذرُ بإغفال المَرأة المُسـلمة في الغرب كما في الأقطار ذات الأغلبيَّة المسلمة.

لا تقف انشـغالات الهبري عند هذا الحـدِّ، إذ تمثِّل العلاقة بين الفكر القانوني الإسـلامي وذلـك الغربي واحداً من انشـغالاتها، وتذهـب الهـبري إلى أنَّ قدراً كبـيراً من الفكر القانـوني الأوروبي

مُسْـتوَحى من الاتصال الغربي بالحضارة الإسلاميَّة، وقدْ رصدت العديد من أوجه التشابه بين المُنْطلقات التأسيسيَّة الأصليَّة للولايات المتحدة والقيم الإســلاميَّة، موحِيَةً باستعارة الفقه الإسلامي في بناء الأساس القانوني لتلك الدولة. وتخلُص الهبري، من هذه الإشارات، إلى أن النظام الديمقراطي متوافق، تمام التوافق، مع القيم الإسلاميَّة، واستتباعاً بمقدور العالم الإســلامي الانخراط بنجاح في التجارب الديمقراطيَّة.

وتشغل الهبري، بما هي باحثة مختصَّة في الفقه الإسلامي، وتقيم في الولايات المتحدة، مساحة مُتفرِّدة ذات أهميَّة متصاعدة، فَفيما خصَّ السؤال: كيف ينخرط المسلمون الأمريكيون في السرديَّة الأمريكيَّة الكـبرى؟ تتحدَّث الهـبري، بِصفتها مُهاجرة لبنانيَّــة إلى أمريكا، عــن رغبتها المُتصاعــدة في أنْ تغــدو مُواطنةً حــين كانت طالبة شــابَّة. وقد رأتْ -في قراءتها- القيمَ الأمريكيَّــة المُتعلِّقة بالفصل بين الكنيســة والدولة، والنظام الديمقراطي، والحقوق المكرَّســة دســتوريَّاً لجميع الناس، مُنْعكســةً في التراث الإسلامي، ما ألهمَ حياتها المهنيَّة البحثيَّة.

يتشــكَّل عمل الهــبري ويقوم على اعتقــاد أســاسي بتوافقيَّة القيم الأمريكيَّة مع تلك الإسلاميَّة. وعليه، بات عمل الهبري، في هذا الوقت الذي يتصاعد فيه الخطاب حول حضور المسلمين في أمريكا، أكثر أهميَّة من أي وقت مضى، فقد خلصت، على نحو دقيق، إلى أنه لا يوجد تنافر جوهري بين الهويتين الأمريكيَّة والإسلاميَّة. وهكذا، فإن عملها يؤسس في القانون ما يدركه، في واقع الأمر، العديد من الأمريكيين المســلمين:

ويتمثَّـــل في أنهم لا يفيدون من أمريكا بصورة أحاديَّة، وإنما تفيد أمريكا نفسها من نشر القيم الإسلاميَّة.

ولم يقتصر عمل الهبري على مســاهمتها في المجــال الأكاديمي، بل تعدَّاه إلى عالم الواقع، فأخذت تعمل على ردم الفجوة بين أبحاثها وذلك العالم، إذ أسَّســت منظمة كرامة: محاميات مســلمات من أجل حقوق الإنسان؛ وهي منظمة تدعم اضطلاع النساء بالدراسة والقيادة بصورة تُمكِّنهنَّ من تسـهيل التغيير ضمن مجتمعاتهنَّ. والهبري، فضلاً عن ذلك، هي المُحرِّرة والمؤسِّـــسة لـ «هيباتيا»: مجلة الفلســفة النســويَّة، وما تزال هذه المجلَّة تصدر حتى اللحظة، بل تُعدُّ من المجلات الفلســفيَّة الناجحة.

يقــوم عمل عزيزة يحيى الهبري على فهم أســس الفقه الإســلامي والطريقة التي كيِّف بها لإخضاع المرأة المســلمة، وقَدْ شكَّلت أبحاثُها ومســاهماتُها جانبــاً كبيراً مــن النقاشــات الأكاديميَّة حول النســاء في الإســلام، إلى جانب علاقة هؤلاء الأخيرات بدولهنَّ ســواء كُنَّ في العالم الإســلامي أو في الغرب. وهكذا، تقوم الهــبري في عالم يتعاظم انقســامه، ويســعى لجعل القيــم الغربية نقيضــاً لتلك الإســلاميَّة، بعمل أكاديمي أَساسي يُجسِّرُ الهوَّة بين هذين النَّسقَيْن الأخلاقِيَّيْن.

لقد أســهمت الهبري، بوصفها رائدة في مبحثي الفقه الإســلامي والنسويَّة، إســهاماً كبيراً في المعتمد الفلسفي المتعلِّق بتلك الموضوعات غير المدروســة نســبيَّاً. ولما كنت، أَنــا نفسي، امرأة أمريكيَّة مســلمة، فإن عمل الهــبري المُبتكر والمطلــوب في المجال الفكري الإســلامي، يعينُ على فهمي لعقيدتي في السياق الأَمريكي.

تزدهر الدراســات الدينيَّة في ظل العديد من التفسيرات، ولَـمَّــا كانت الهبري فيلسوفة مُتمرِّســة، فإنَّها تقدِّم تفسيـراً مُهمَّـاً للأدبيَّات الإسلاميَّة يبني على قراءتي الخاصَّة للإســلام ويضيف إليها. وقد مثَّل عملي القائم على المقارنة، في الفكر السياسي والقانوني والتاريخي الغربي والإسلامي، مِهاداً لمزيد من العمل.

وفي الختام، إنَّ إسهامات الهبري في الفلسفة والقانون تفوق الحصر، فضلاً عن أَهـمِّـيَّـتها.

ثُلّة أخرى من النساء الفيلسوفات

ثمة المئات، إنْ لم يكن الآلاف، من النساء الفيلسوفات عبر التاريخ، لكننا لم نتمكن من استيعاب سوى عشرين منهن في هذا الكتاب. إليك قائمة ببعض الملكات الفيلسوفات، كي تتبحر في البحث وتلتذ بالاستكشاف.

Gargi Vachaknavi
Themistoclea
Theano of Croton
Hipparchia of Maroneia
Nicarete of Megara
Ptolemais of Cyrene
Aesara of Lucania
Xie Daoyun
Saint Catherine of Alexandria
Sosipatra of Ephesus
Aedesia
Héloïse d'Argenteuil
Hildegard of Bingen
Akka Mahadevi
Saint Catherine of Siena
Tullia d'Aragona
Teresa of Ávila
Moderata Fonte
Bathsua Makin

Anna Maria van Schurman
Catharine Trotter Cockburn
Elisabeth of Bohemia
Margaret Cavendish
Anne Conway
Gabrielle Suchon
Sor Juana Inés de la Cruz
Damaris Masham
(Lady Ranelagh (Katherine Jones
Émilie du Châtelet
Olympe de Gouges
Sophie de Condorcet
Lady Mary Shepherd
Nana Asma'u
Flora Tristán of Perú
Victoria Welby
Ida B. Wells
Olga Hahn-Neurath
Susan Stebbing

Susan Haack
Susan Moller Okin
Eva Kittay
Linda Zagzebski
Martha Nussbaum
Adriana Cavarero
Patricia Hill Collins
Margaret Urban Walker
Gail Fine
Sally Haslanger
Seyla Benhabib
Christine Korsgaard
bell hooks
Susan Wolf
Jean Hampton
Rosi Braidotti
Judith Butler
Elizabeth Anderson
Christina Sharpe
Rae Langton
Angie Hobbs
Miranda Fricker
Jasbir Puar
Jennifer Saul
Sara Ahmed
Cécile Fabre
Kathryn Sophia Belle
Kate Manne

Hélène Metzger
Susanne Langer
Sofya Yanovskaya
-Maria Kokoszyńska
Lutmanowa
Margaret MacDonald
Simone Weil
Margaret Masterman
Elizabeth Lane Beardsley
Philippa Foot
Ruth Barcan Marcus
Verena Huber-Dyson
Sylvia Wynter
Judith Jarvis Thomson
Virginia Held
Amélie Rorty
Susan Sontag
Audre Lorde
Margaret P. Battin
Anita Silvers
Hidé Ishiguro
Dorothy Edgington
Uma Chakravarti
Onora O'Neill
Sarah Broadie
Gayatri Chakravorty Spivak
Patricia Churchland
Rosalind Hursthouse
Nancy Cartwright

شكر و تقدير

عندما خطرت لنا فكرة «ملكات الفلسفة» أوَّل مرة بعد رحلة مُحبطة في حوانيــت بيع الكتب المحلية، لم نعثر على شيء يمكنه أن يعدَّنا لرحلة العامين الماضيين.

لا يمكننا أن ننصف، في هذه الفُسحة الموجزة، كلَّ من أسدى لنا يد العون، ومع ذلك نورد فيما يلي قليلاً من الكثير الذين يســتحقون تنويهاً خاصاً.

نود أن نستهلَّ ذلك بإزجاء الشكر إلى أولئك الذين دعمونا في حملة التمويل الجماعي لهذا الكتاب، ولم يكتب لـ«ملكات الفلســفة» الظهور إلا بفضل إيمان المُتبرعين وتشــجيعهم، ونشــعر بأننــا محظوظتان لأننا تشاركنا معهم هذه الرحلة.

وما كان لهذا المشروع أن يرى النور، أيضاً، لولا العون الذي تلقَّيْناه من فريق أحلامنا النِّســويِّ في مجموعة «Unbound» وهُنَّ: كاتي جِسْتْ، دي آندرا لوبو، وجورجيا أدْ. فضلاً عن رسّامَتنا الموهوبة؛ إيمي سْمِثْ. نشــكركُنَّ على خوض هذه المُجازفة معنا، ولِما أَوْليتُموه من حماس لهذا الكتاب، ما جعلنا نعمل بجدٍّ واجتهاد حتى بلغنا النهاية.

ثمَّة طائفة أخرى مِمَّن قدَّم الدعم بتعليقه على المُسوَّدات وتقديم الخبرة الأكاديميَّة للمساعدة في جعل هذا الكتاب مُتوافراً على الصرامة واليُسْر في آن: كِمْ هِنِنْجسَنْ، وسامانثا روز هِلْ، وماري تاونْسنْدْ، وثيو كْوِكْ، ومِيا تُنْج، وزيْدْ (نُكْ) هْوِنْ. كما نودُّ أنْ نشكر فِفِكْ كِمْبايَنْ، التي أعانت الأستاذة آلِنْ في وضع الخُطاطة التمهيدية للفصل الذي عقدته عن آنْجِلا ديفِزْ.

لا يخفى على أحد أنَّ مثل هذه المشاريع، كما هو الحال دائماً، ما هي إلا مُغامرات برفقة العائلة والأصدقاء وعليه فإنَّنا نسوق الشكر هنا إلى آبائنا الرائعين، وزملائنا في السكن، وزملاء الدراسة والأصدقاء، ونضيف إلى هؤلاء كلَّ من استمع إلى مخاوفنا وإحباطاتنا وانفعالاتنا. كما نرفع القبَّعات للنساء الجسورات الحاضرات في حياتنا اللائي مَثَّلْن مصدر إلهام لا ينقطع. تودُّ ربيكا أنْ تشكر، أيضاً، شريكها الرائع ونصفها الآخر آيفَنْ، الذي يُعدُّ سنداً دائماً ومصدراً للتشجيع والبهجة. أما ليسا، فتحبُّ أنْ تشكر، بصفة خاصَّة، أُمَّها تشارِلْ وأختها آلي، لكونهما مثاليها النسويين العمليين الأولَيْن والأمثلَيْن.

وختام الشكر موصول إلى مُدَرِّسَتَيْنا الأولَيَيْن في الفلسفة: ماثيو كِلي، وغابْرييل كرِسْب، فلولاهما، ولولا الصداقات التي كَوَّنَّاها في قاعات الدرس لديهما، فضلاً عن صداقاتنا الخاصَّة، ما كُنَّا لندرس الفلسفة، ونغدو على ما نحن عليه، نشكُركم شكراً كبيراً.

نبذة عن المؤلفات

زوي ألْيوزي (/ZOI ALIOZI : /zoui ə'liouzi): باحثة وناشطة في مجال حقوق الإنسان، وهي أكاديمية وفيلسوفة متميزة، ومحامية دولية متخصصة في حقوق الإنسان. تشمل اهتماماتها البحثية حقوق الإنسان، والقانون، والفلسفة، والنشاط (السياسي)، والنِّسويَّة، والتغير المناخي، و«الجماليَّات»، والفنون والسينما.

أنيتا ل. آلِنْ (/ANITA L. ALLEN : /ə'niːtə ɛl 'ælən): أستاذة القانون والفلسفة، وأستاذ كرسي البروفيسور هنري ر. سيلفرمان في كلية الحقوق بجامعة بنسلفانيا. وهي خبيرة في قانون «الخصوصيَّة»، وفلسفة «الخصوصيَّة»، والأخلاقيات الحيوية والقيم المعاصرة. وتعرف بمساهمتها في الفلسفة القانونية وحقوق المرأة والعلاقات العرقيَّة.

غولْزارْ بارْنْ (/GULZAAR BARN : /'gʊl.zaːr baːrn): باحثة وفق النظام الوظيفي المؤقت «دراسات ما بعد الدكتوراه» في جامعة «كلية الملك في لندن» (King's College London). عملت محاضرة في الفلسفة في جامعة بِرْمِنْغْهامْ، وحصلت على درجة دكتوراه في الفلسفة من جامعة أوكسفورد، بتمويل من مؤسسة «ويلكم ترست» (Wellcome Trust)، وإبان ذلك حصلت أيضاً على زمالة بحثية للدراسات العليا في مكتب العلوم والتكنولوجيا بالبرلمان في وستمنستر بلندن.

سـاندرين بِرجيـه (SANDRINE BERGÈS : /sændriːn bɛr'dʒeɪ/): أســتاذة مشــاركة في جامعة بيلكنت، وهي عضوة نشــطة في مشروع فوكس (Project Vox) ومشروع السرد الجديد (New Narratives Project) الدوليين، اللذين يســعيان لإعادة إدخال نصوص مهمة للفيلسوفات النســاء في التدريــس والبحــث. كــما أنها شريك مؤسِّــس لشــبكة (SWIP-TR) التركية الأوروبية المختصة بدراســة الفيلسوفات النساء، وللجمعية الفلسفية للنساء في تركيا (SWIP-TR).

رِبيـكا بَكْسْـتِنْ (REBECCA BUXTON : /rɪ'bɛkə 'bʌkstən/): طالبــة دكتــوراه في الفلســفة في جامعة أكســفورد، تعمل في حقل الفلســفة السياســيَّة والهجرة القسريَّة. يختص بحثها بالحقوق السياسيَّة للاجئين والمهاجرين. أكملــت درجة البكالوريوس في الفلســفة في كلية الملك في لندن، وحصلت على درجة الماجستير في دراسات اللاجئين والهجرة القسريَّة في جامعة أكسفورد.

كليــرْ كارْلايْـلْ (CLARE CARLISLE : /klɛər 'kaːrlaɪl/): أســتاذة الفلســفة واللاهوت في كليــة كِنْغْزْ في لندن. درســت في كلية ترينيتي في كيمْـبِرجْ، حصلت على درجة البكالوريوس في الفلســفة عام 1998، ودرجة الدكتوراه عــام 2002. نشرت، مُذَّاك، أربعة كتب عن ســورِنْ كيركيجــارد، وكتاباً «عن العــادة»، وأول إصدار باللغــة الإنجليزية لكتاب فيليكس رافايســون «De l'habitude»، وحــرَّرت ترجمةَ جورج إليوت لكتاب «الأخلاق» للفيلسوف سبينوزا.

حنّــه كارْنجــي-آرْبِثْنــتْ (HANNAH CARNEGY-ARBUTHNOTT : /'hænə kaːrnɪgi aːr'bjuːθnət/): باحثة في حقول الفلســفة السياســيَّة

والفلسفة الأخلاقيّة والفلسفة النِّسويّة. أتمت درجة الماجستير والدكتوراه في الفلسفة في جامعة لندن كوليدج، وعملت زميلة في دراسات «ما بعد الدكتوراه» في مركز ماكوي للأخلاق في جامعة ستانفورد، ومركز البحوث الأخلاقية في مونتريال.

إلْهانْ داهيرْ (ILHAN DAHIR : /ɪl'hæn 'dɑːhɪr/): كاتبة وباحثة، تكمل حالياً درجة الماجستير الثانية في الحوكمة العالميّة والدبلوماسيّة في جامعة أكسفورد. حصلت على منحة رودز عام 2016، وأكملت درجة الماجستير في دراسات اللاجئين والهجرة القسريّة عام 2017.

نيما داهيرْ (NIMA DAHIR : /'niːmə 'dɑːhɪr/): طالبة دكتوراه في علم الاجتماع في جامعة ستانفورد، تدرس العدالة في مجتمعات المهاجرين. تخرجت بتفوق من جامعة ولاية أوهايو بدرجات في الرياضيات والاقتصاد. عملت سابقاً محلِّلة في بنك الاحتياطي الفيدرالي في نيويورك، وهي شريك مؤسِّس لمنظمة «اللجوء»، التي تركز على توجيه اللاجئين الشباب.

جيه هترْلي (JAE HETTERLEY : /dʒeɪ 'hɛtərli/): طالبة دراسات عليا في الفلسفة في جامعة ووريك (Warwick). يتمحور اهتمامها البحثي الأساسي حول تاريخ الميتافيزيقا والظواهرية، وبخاصّةٍ أعمال إيمانويل كانط ومارتن هايدغر، كما أنها مهتمة بتحليل الكيفيّة التي يُمكن بها استخدام الظواهرية منهجاً لفهم التجارب المعيشيّة للأقليات.

كيتْ كيرْكباترِكْ (KATE KIRKPATRICK : /keɪt 'kɜːrk,pætrɪk/): عضو زميل في الفلسفة والأخلاق المسيحيّة في كلية ريجنت بارك بجامعة أكسفورد. كانت سابقاً محاضرة في الدين والفلسفة والثقافة في كلية

الملك في لندن. درَّســت «الفلسفة والنســويَّة لدى سيمون دو بوفوار» لدرجة الماجستير في الدراســات النسائية بجامعة أكسفورد. وقد ألَّفت كتباً عديدة ومقالات عن بوفوار وسارتر والوجودية.

ديزيريه لِمْ (DÉSIRÉE LIM : /ˌdeɪsəˈreɪ liːm/): هي أستاذة مساعدة في الفلسفة، في قسم الفلسفة في جامعة بنسلفانيا، كما أنها باحثة مشاركة في معهــد «روك لعلم الأخلاق» (Rock Ethics). كانت ديزيريه ســابقاً زميلة دراســات «ما بعد الدكتوراه» في مركز ماكــوي لعلم الأخلاق في المجتمع، في جامعة ســتانفورد. أكملت درجة الدكتوراه في الفلسفة في كلية الملك في لندن، في يونيو 2016.

إيفــا كِــتْ وا مــانْ (EVA KIT WAH MAN : /ˈiːvə kɪt wɑː mæn/): هي أستاذة في الدين والفلسفة في جامعة هونغ كونغ بابْتِسْتْ. حصلت على درجة الدكتوراه في الدراسات الصينية (الجمالية) في الجامعة الصينية في هونغ كونغ، وتحصَّلت على درجة الماجســتير في الفلســفة من المؤسَّسة التعليمية نفسها.

هلِنْ مكابي (HELEN MCCABE : /ˈhɛlən məˈkeɪb/): هــي أســتاذة مســاعدة في نظرية السياســة في جامعة نوتنغهام. كانت أبحاثها تتركز بصورة رئيســة على الفلســفة السياسية لجون ســتيوارت ميل، لاسيما ارتباطاته بالاشــتراكية مــا قبل الماركســية. في عــام 2018، أصبحت هلــن مديرة لـــ «Disposable Brides»، التي تشــكل جــزءاً من مبادرة «Rights Lab»، وهــي مشروع «بيكن للتفوق» (Beacon of Excellence)، في جامعة نوتنغهام، حول الزواج القسري.

فاي نايكر (/FAY NIKER : /feɪ 'naɪkər): أستاذ مساعد في الفلسفة في جامعة ستيرلينج في اسكتلندا، حيث تعمل على مواضيع في الفلسفة الاجتماعية والسياسية والأخلاق التطبيقية. كانت سابقاً زميلة في دراسات «ما بعد الدكتوراه» في مركز ماكوي لعلم الأخلاق في جامعة ستانفورد، وقبل ذلك حصلت فاي على درجة الدكتوراه في نظريَّة السياسة من جامعة ووريك.

إِلي روبْسُنْ (/ELLIE ROBSON : /'ɛli 'rɒbsən): طالبة ماجستير في الفلسفة في جامعة دورهام، حيث أكملت درجة البكالوريوس أيضاً. مختصَّة بفلسفة النساء في القرن العشرين، وباستكشاف موضوعات الطبيعة الأخلاقية والطبيعة البشرية، ويركز عملها بخاصَّةٍ على فلسفة ماري ميدجلي.

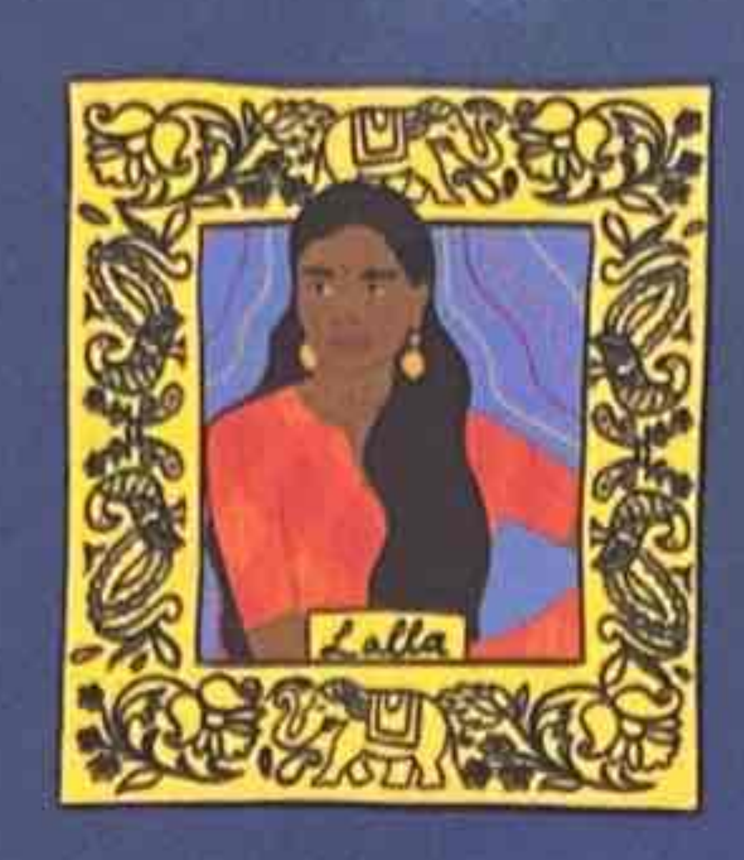
مينا سَلامي (/MINNA SALAMI : /'mɪnə sə'lɑːmi): صحفية نيجيرية فنلندية تروِّج لقضايا النِّسويَّة الإفريقيَّة، والشتات الإفريقي، والنساء النيجيريَّات، من خلال مدونتها «مس-أفروبوليتان»، التي أنشأتها وما زالت تحرِّرها منذ العام 2010.

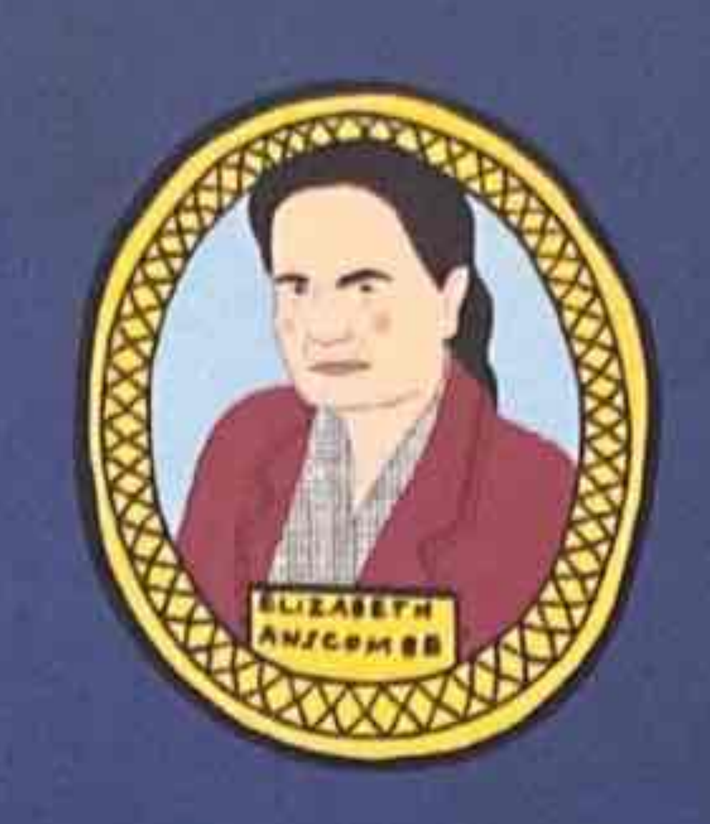
شاليني سينْها (/SHALINI SINHA : /ʃə'liːni 'sɪnhə): محاضرة في الفلسفة غير الغربيَّة، في جامعة ريدينج. حصلت على درجة الدكتوراه من جامعة ساسكس، وسبق لها التدريس في جامعة يورك وSOAS (جامعة لندن). تركز أبحاثها على المواضيع المتعلقة بالفلسفة الهنديَّة، وخاصة الميتافيزيقا والأخلاق الهندوسيَّة والبوذيَّة، وفلسفة العقل وفلسفة الفعل.

سيمونْ وبْ (SIMONE WEBB : /sɪ'moʊn 'wɛb/): تكمل دراستها العليا لنيل شهادة الدكتوراه في دراسات الجندر في كلية الجامعة الملكيَّة بلندن. وتضع أبحاثُها عمل ماري آستل في تناظر مع الأعمال الأخيرة للفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، حيث تؤكد على أن كلا العملين يمكنهما إضاءة بعضهما بعضاً، إلى جانب توجيه إرشادات مفيدة للجانب العملي في «النِّسويَّة» الحديثة. وهي ملتزمة، بالإضافة إلى اهتماماتها الأكاديميَّة في الفلسفة الحديثة المبكرة والأخلاق الفوكويَّة وفلسفة بيير هادوت باعتبارها طريقة للحياة، بالفلسفة العامة والمجتمعيَّة، حيث تتطوع بانتظام في منتدى «فلسفة ستيوارت لو ترست» (Stuart Low Trust philosophy). وتحصَّلت سيمون على درجة البكالوريوس في الفلسفة والسياسة والاقتصاد من جامعة أكسفورد، كما تخرَّجت منها بدرجة الماجستير في دراسات المرأة.

ليسا وايْتِنْغ (LISA WHITING : /'li:sə 'waɪtɪŋ/): باحثة في حقل السياسات، في مجالات تتعلق بالأخلاق العمليَّة. تعمل حالياً في مركز أخلاقيَّات البيانات والابتكار (الحكومي البريطاني)، وتكمل درجة الماجستير في «الحكومة والسياسة والسياسات» في جامعة بيركبيك في لندن، بعد حصولها على درجة البكالوريوس في الفلسفة من جامعة دورهام.







ملكات الفلسفة

سيرة النساء المهمَلات في الفلسفة .. وإرثهن

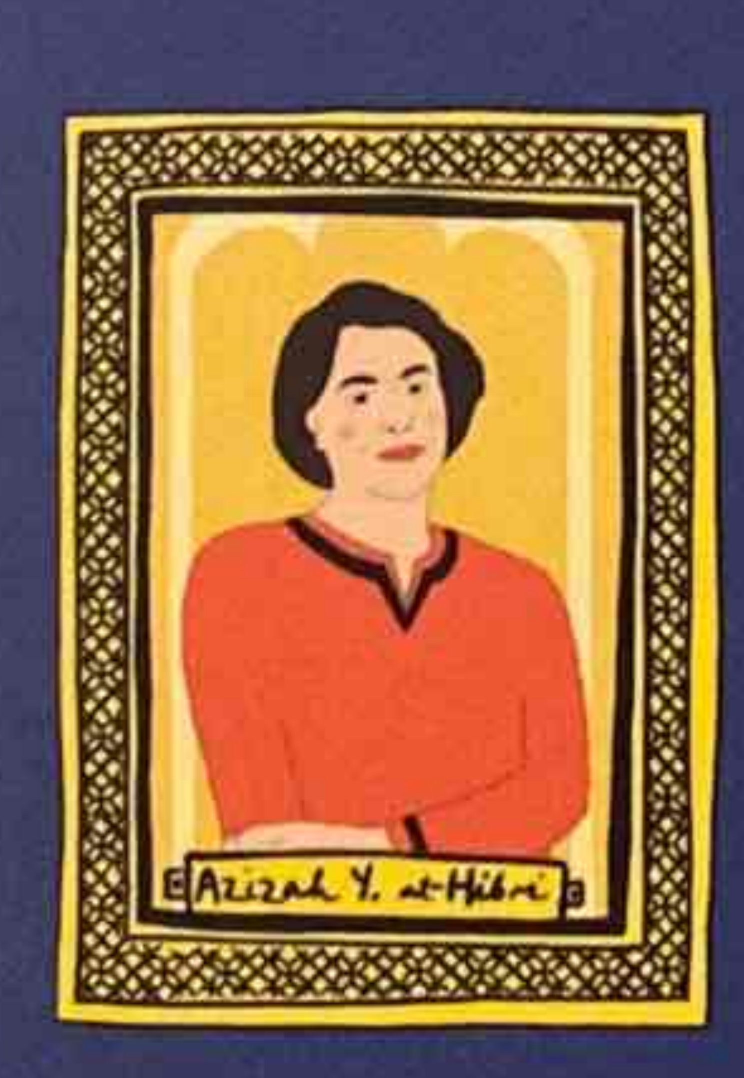
يكاد قارئُ تاريخ الفَلْسَفَة يتساءَل: لم كانت الفلسفةُ حِكراً على الذكور دون النساء؟ لكنَّه يعْدِل عن السُّؤال حينَ يبحث في كتب أَفردتْ مساحةً للفَيلسوفات من النساء، ومنها «مَلِكات الفَلْسَفَة»، الذي اقتصرت صفحاته على 20 مُفكِّرةً ممَّنْ برزْنَ، فنحتْنَ مصطلحاتٍ، وقدَّمْنَ إسهاماتٍ رفدت الفكرَ الفَلسفيَّ على امتداد أَلْفِيَّتَيْن ونيِّف، بَدْءاً من دَيوتيما، وبانْ تجو (أوَّل مؤرِّخةٍ في تاريخ الصين القديم)، وحَنَّة آرِنتْ، والأكسفورديَّات، وهيباتْيا، مروراً بأَنْجِلا ديفِزْ (الرَّمْز الأشهر لحركة القوَّة السوداء الأمريكيَّة)، ثم عزيزة الحِبْري (التي أوقفتْ بَحْثَها على تقاطُع مَفاهيم غربيَّةٍ مُعاصرة، مثل المُساواة بين الجنسيْن، مع التَّشريع الإسلاميِّ).

سيجدُ القارئُ المعنيُّ بالمُنْجَز الفلسفيِّ النِّسويِّ ضالَّته في «مَلِكات الفَلْسَفَة»، بما حوى مِنْ سِيَرٍ شخصيَّة ورُسومات، وبما توفَّر عليه من تبصُّر وفكر.

لكنَّ السُّؤال، بأثرٍ مِنْ هذا الكتاب وأَضْرابه، قد غدا:

لماذا أقصيَتْ النِّساءُ من المِضْمار الفَلْسَفيِّ؟!







السعر: 55 درهماً





